N. 202 Giugno 2008

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXV

CLAUDIANA

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 28.00, estero Euro 33,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario n. 262401/76 c/o Banca Intesa, ABI 03069, CAB 31070 intestati a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 24,00

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 202 Giugno 2008

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 27

CON O SENZA LE ARMI

Controversistica religiosa
e resistenza armata
nell'età moderna

Atti del XLVII Convegno di studi sulla Riforma
e sui movimenti religiosi in Italia

(Torre Pellice, 8-9 settembre 2007)

a cura di Pawel Gajewski
e Susanna Peyronel Rambaldi

CLAUDIANA - TORINO

Pawel Gajewski,

è dottore di ricerca in teologia. È pastore presso la chiesa valdese di Firenze. Fra le sue pubblicazioni ricordiamo: *La riforma in Francia, nei Paesi Bassi, in Scandinavia e in Europa orientale*, Bologna, 2007 e *Il protestantesimo contemporaneo. Storia e attualità*, Roma, 2007 (con F. Ferrario); inoltre ha curato il volume di G. CALVINO, *Dispute con Roma*, Torino, 2004 (con G. Conte).

Susanna Peyronel Rambaldi,

è professore ordinario di storia moderna presso l'Università degli Studi di Milano. È presidente della Società di Studi Valdesi. Si occupa di storia della Riforma in Italia e di storia dell'inquisizione. Ha pubblicato, tra l'altro: *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, 1979; *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, 1997.

La pubblicazione del volume è stata finanziata dalla Regione Piemonte, L.R. 58/78.

Il convegno ha goduto del finanziamento del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito web: www.claudiana.it

Ristampe:
14 13 12 11 10 09 08 1 2 3 4 5

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Stampatre, Torino

Premessa

Il XLVII convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi, tenutosi a Torre Pellice l'8-9 settembre 2007, ha posto al centro della riflessione il conflitto religioso tra cattolici e protestanti, in atto nell'Europa dell'età moderna, con particolare attenzione alla minoranza valdese in Piemonte. Dal punto di vista cronologico possiamo tracciare un percorso lungo un secolo, e tale percorso inizia nella prima metà del secolo XVI e termina negli anni sessanta del secolo XVII.

Nel corso del convegno sono state esplorate due piste di ricerca, antitetiche e al tempo stesso complementari. La prima di queste è la lotta armata, in particolare per quel che riguarda la resistenza armata delle minoranze religiose contro un'autorità sovrana ostile. Nel corso del Cinque- e del Seicento la coesistenza di differenti confessioni religiose ha dato luogo a numerosi fenomeni di guerra civile vera e propria, di cui le lotte intestine francesi sono solo l'esempio più noto. I conflitti internazionali, la Guerra dei Trent'anni in particolare, trasformeranno infine la questione confessionale in un casus belli apertamente dichiarato. Da questo scontro emersero, dal Cinquecento in poi, le giustificazioni teoriche alla resistenza armata contro un sovrano legittimo; una problematica legata al dilemma vissuto fin dall'inizio dalle minoranze protestanti e riformate, di fronte all'alternativa sull'usare o non usare le armi contro il proprio sovrano, e in primo luogo l'imperatore. Le guerre di religione furono, dunque, anche un laboratorio giuridico, che si sviluppò attorno al problema della "resistenza lecita", e che una ormai ricca bibliografia ha mostrato nascere fin dall'inizio del Cinquecento in Germania e svilupparsi poi in larga parte d'Europa. Più recenti studi hanno anche approfondito il tema dell'Interim, e delle reciproche influenze tra le diverse "paci religiose" che si susseguirono in questo periodo. L'episodio della resistenza armata della popolazione valdese al sovrano sabaudo nel 1560-61 si è dimostrato occasione importante per analizzare l'intreccio di numerosi elementi di questa riflessione sul diritto di resistenza, che si prolungherà poi in Francia e si definirà nel secolo successivo in Inghilterra.

A questo laboratorio giuridico, inoltre, si affiancò un altro interessante laboratorio, al quale si sono recentemente interessati gli storici: le milizie mer-

cenarie che parteciparono alle guerre dell'epoca. È un argomento particolarmente complesso che tocca molti e differenti temi: dalla formazione del "soldato cristiano", alla coesistenza e tolleranza religiosa, più o meno inconsapevole, all'interno degli eserciti. Si tratta di argomenti e discussioni approfonditi in questo volume.

Una seconda pista di ricerca, meno praticata dalla storiografia, riguarda il conflitto controversistico, il «gran débat sans effusion de sang», che si sviluppò nel corso del Cinque e del Seicento. Si tratta di un fenomeno lungo almeno un secolo e mezzo, con i suoi molti linguaggi, retorici, teologici e biblici, che non solo sviluppò figure nuove e specializzate di controversisti, ma anche generò profondi mutamenti, e concezioni culturali differenti, tra il mondo protestante e quello cattolico. Al dibattito controversistico fecero da contrappunto i "colloqui di religione", le cui motivazioni politiche furono affiancate da uno "spirito erasmiano" che andò ad infrangersi contro le armi delle due parti.

I contributi contenuti in questo volume – alcuni dei quali (A. De Benedictis, C. Zwierlein) si sono aggiunti successivamente al convegno – sono quindi divisi in tre sezioni, corrispondenti alle tre modulazioni tematiche che già erano state sviluppate nel Convegno, e tendono ad approfondire un'ormai secolare ricerca sul lungo conflitto che divise l'Europa moderna. Quegli scontri sanguinosi e virulenti, che si sono nutriti anche di scritti e di parole, e di dottrine rivoluzionarie, hanno infatti generato in Europa due diversi modi di concepire la vita, la morte, il potere, la divinità, la chiesa; mettendo in moto, tuttavia, non solo straordinarie forze di repressione e di rivolta, ma anche una prima, embrionale, riflessione, sostanziata di esperienze, sulla possibilità della coesistenza e del pluralismo.

PAWEL GAJEWSKI
SUSANNA PEYRONEL

I

Conflitti armati e diritto di resistenza

Con o senza le armi:
il problema nella recente storiografia tedesca
(schede di lavoro)

> Qui sentiunt, quod liceat vi resistere caesari vim iniustam inferenti, haec argumentum afferunt: Iura concedunt resistere potestati in his casibus: quando non vult cognoscere rem nec defert appellationi, item quando praecepit ea, quae non sunt officii sui, ut in Glo(ssa). De reg(ulis) iur(is), L(ege) Non videntur, § Qui iussi, item quando constat iniustitia, ut indicat Bartolus l(ege) Prohibitum, C., De iure fisci, li(bro) 10, et alii alias. Sed ad hoc respondendum est, quod iurisconsulti non distinguunt inter non obedire et vi resistere in illis casibus citatis. Licet non oboedire, ut cum imperator mandat aliquid manifeste iniustum fieri. Hic concedunt mihi illa iura, ne obediam, sed non concedunt mihi, ut contra imperatorem arma suscipiam volentem cogere[1].

Nel marzo del 1530 Melantone esprimeva il suo parere negativo in merito alla possibilità di resistenza all'imperatore. Si trattava di un'eventualità che, nella contingenza di quegli anni, era discussa di frequente. Chi sosteneva che fosse lecito resistere all'imperatore il quale usasse forza ingiusta nei confronti dei sudditi adduceva, proprio sul punto dell'ingiustizia, un argomento che Melantone rifiutava poiché vedeva in esso un palese conflitto tra norme di diritto naturale e norme di diritto divino:

> Et si quis inspexerit illos textus, videbit hoc, quod doctores sentiunt, inde effici non posse. Sed movet doctores ratio naturalis: Vim vi repellere licet. Quoties igitur iura concedunt non obedire potestati, indicant potestatem vim facere. Ergo concedunt vi resistere. Non enim docent iura, quod debeamus iniuste pati.
>
> Sed illa ratio pugnat cum iure divino. Dei mandatum est non resistere postestati et malos magistratus tolerare. Qui acceperit gladium, gladio peri-

---

[1] Cfr. il parere di Melantone in *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546*, Hrsg. von H. Scheible, Gütersloh, G. Mohn, 1969, p. 57.

> bit. Ideo etiam cum potestas iniuriam facit, non licet christiano se contra potestatem vi defendere[2].

Ma per altri, per i giuristi sassoni che stendevano il loro parere poco prima dell'ottobre 1530 e per l'anonimo giurista che scriveva dopo il novembre dello stesso anno, la *causa fidei* o *glauben sache* imponeva di disobbedire all'imperatore e di resistergli, come si faceva nei confronti di un giudice che giudicava ingiustamente, persino di contrapporglisi con la violenza.

I giuristi sassoni scrivevano:

> Iudici procedenti iniuste an licitum sit resistere. Princeps et civitates appellarunt ad cesarem et concilium coniunctim: ergo suspensa est iurisdictio.
>
> Obedire caesari in edictis vel mandatis suis contra verbum esset [gravamen] irreparabile. Et magis oportet in causa fidei obedire deo et veritati evangelicae quam homini.
>
> Praeterea caesar omnino nullam habet iurisdictionem in causis fidei. Convocare potest concilium papa negligente, sed nihil statuere. Statuta autem concilii potest manutenere et exequi[3].

L'anonimo giurista che scriveva dopo il novembre 1530 andava addirittura alle intenzioni degli imperatori Diocleziano e Massimiano, i quali avevano emanato la legge *prohibitum* (C. 10, 1, 5)[4] per consentire alle «leuten» (alle

---

[2] *Ibid.*

[3] Cfr. il parere dei giuristi sassoni, ivi, p. 64.

[4] Il testo della *lex* recita: «Prohibitum est cuiuscumque bona qui fisco locum fecisse existimabitur, capi priusquam a nobis forma fuerit data. Et ut omni provisionis genere occursum sit Cæsarianis, sancimus licere universi quorum interest, obiicere manus his qui ad capienda bona alicuius venerint, qui succubuerint legibus: ut etiam si officiales ausi fuerint a tenore datælegis desistere, ipsis privatis resistentibus, a facienda iniuria arceantur. Tunc enim is cuius interest bona alicuius non interpellari, officialibus volentibus ea capere, debet acquiescere, cum literis nostris cognoverit non ex arbitrio suo Cæasarianos, id est officiales, ad capiendas easdem venisse facultates, sed iustitiae vigorem id fieri statuisse». Il commento di Bartolo, cui faceva riferimento Melantone nel suo parere negativo dello stesso anno 1530, interpretava così la medesima *lex*: «*Prohibitum*. Nunciis Principis non creditur sine litteris, & ipsi volentibus, aliorum bona capere, quilibet cuius interest, potest de facto resistere. [...] Casus in terminis est planus [...] Fateor tamen, quod dicti officiales debent portare signa officialium, ex quibus cognoscantur, ut nuncij biretum rubeum, & similia. alias possit ei resisti, ut l. item apud Labeonem. §. si quis virginem. ff. de iniuriis, iuncta l. si quis ignorans. ff. loca. Item nota quod officiali iniuste exequenti licet de facto resistere, ut hic, & l. devotum. j. de meta. quod. dic., ut per Cy. in l. j. s. unde vi, & per Gulielmum de Gug. ff. de iustitia, & iure. l. ut vim. Item nota quod licet resistere etiam his, quorum interest. Puto etiam, quod, quo ad resistendum, potest convocare coniunctos, & amicos, & etiam sine convocatione possint convenire vicini, & amici, ut l. si quis in servitute. in fi. ff. de

genti) di opporsi con la violenza agli ufficiali imperiali fiscali che avessero commesso violenza contro le stesse «leuten». Ma, sottolineava anche il giurista, le intenzioni degli imperatori si limitavano a quel caso e non potevano estendersi ad altri. Per analogia lo stesso principio doveva valere per le *Glaubens Sache*:

> Es wird gefragt, ob man in des glaubens sache die defension wider dem kayser gebrauchen muge. ... Zum andern, nachdem der l[ex] Prohibitum, C[odicis], De iure fisci, lib[ro] 10. nicht anders sagt, dann dieweil sich die keyserlichen fiscals poten zum ofternmal untherstunden, den leuten unrecht zu thun, im schein als söllten der leuth guther dem fisco heim gefallen sein, das man sich derselben, woe sie nicht sonderliche befhelbrief mitbrechten, mit gewalt wol muge entsetzen. Nun mag gesagt werden, beide kaiser, Dioclitianus und Maximianus, wöllen diese gewaltsame that in diesem fhall, so uberhanth genommen, nicht leiden und derselben vorkummen. Darus muge aber nicht volgen, da es auch in andern fellen und wider den kayser selbst dermassen soll gehalten werden. Dann diss ist ia yr meynung nicht gewest[5].

I testi pubblicati da Heinz Scheible nel 1969 sotto il significativo titolo *Il diritto di resistenza come problema dei protestanti tedeschi* offrivano consistenti punti d'appoggio per mettere in discussione la prolungatamente tenace *communis opinio* storiografica per la quale Lutero e i ceti evangelici avrebbero sempre espresso la concezione dell'obbedienza incondizionata all'autorità politica. Ma è poi stato a partire dall'inizio degli anni novanta dello scorso secolo che il problema dibattuto nel 1530 da Melantone e dai giuristi sassoni è diventato tema esplicito della recente storiografia tedesca sull'età della Riforma e più in generale, sulla prima età moderna.

Ben oltre la sintesi su il "dovere di resistere" nel "radicalismo luterano" offerta da Quentin Skinner nel suo quadro sulle origini del pensiero politico moderno[6], il problema del dilemma vissuto dai luterani di fronte all'alternativa di usare o non usare le armi contro l'imperatore è stato affrontato grazie ad una

furt. facit, quod nota . in l. ii, § cum igitur. ff. de vi, & vi armata. Ad hoc tamen, ut homines citius veniant ad succurrendum oppresso, est de consuetudine inventum, ut oppressi exclament, succurrite, succurrite ex quo videt omnes audientes convocare, ut l. pretor ait. §. si quis adventu. ff. vi bonorum raptorum. & habes per gl. doctores. in d. l. ut vim. Ultimo nota quod officiali Principis venienti cum literis debet obediri»: BARTOLI A SAXOFERRATO *in Tres Codicis Libros Commentaria*, Augustae Taurinorum, Apud Nicolaum Beuilaquam, MDLXXIIII: *ad X. Librum Codicis, De iure fisci*, Lex V, (4r).

[5] Cfr. il parere anonimo in *Das Widerstandsrecht*, cit., p. 69.

[6] Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, 2, *L'età della Riforma*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1989, soprattutto pp. 279-299.

lettura puntuale e filologicamente avvertita dei testi e delle situazioni che fino alla metà del XVI secolo dominarono la storia della Riforma tedesca, e che diventarono altrettanto fondamentali anche per altre Riforme.

Il riesame di fonti già utilizzate e l'analisi di fonti poco conosciute ha permesso infatti di verificare come da parte luterana, attraverso la riflessione e l'attività consigliatrice di giuristi e teologi, opporsi alla politica di Carlo V dopo la dieta di Augusta significasse sia rifiutare l'accusa imperiale di ribellione, sia ragionare in termini di difesa della propria scelta religiosa e della propria autorità dai comandi ingiusti di Carlo V. E ha anche consentito di verificare come coloro che sostennero la liceità (*licet*, *licitum*) della resistenza a Carlo V utilizzarono e rielaborarono in base alla mutata situazione un deposito di sapere (di interpretazioni depositate in testi) che si era accumulato a partire dalla metà del XIV secolo, in riferimento a specifici e diversi casi concreti[7]: una "dottrina medievale del diritto di resistenza" che al tempo della Riforma[8] sopravvisse in quanto era sempre stata viva e utilizzata.

Questo vale anche per la nota questione della resistenza dei magistrati inferiori, ben presente nel pensiero giuridico quanto meno a partire da quel Bartolo cui faveva riferimento nel 1530 anche Melantone. Poiché nessuno, o singolo o comunità, avrebbe potuto resistere da solo all'imperatore, l'*officium* della difesa spettava a coloro che potevano/dovevano proteggere i sudditi, se non lo faceva l'imperatore: coloro che avevano *jurisdictio* – i magistrati anche inferiori – e che quindi erano *Obrigkeit*[9].

Oltre il problema specificamente tedesco, la più recente storiografia europea interessata ai conflitti politico-confessionali della prima età moderna ha poi mostrato bene come anche in Inghilterra e in Scozia il "vocabolario" giuridico (oltre che politico e filosofico) dei contemporanei non contemplasse un "diritto

[7] D. BÖTTCHER, *Ungehorsam oder Widerstand? Zum Fortleben des mittelalterlichen Widerstandsrechtes in der Reformationszeit (1529-1530)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

[8] Su cui ricordo anche lo studio italiano di M. A. FALCHI PELLEGRINI, *Il problema della resistenza nel pensiero dei Riformatori tedeschi*, 1: *1519-1529*, Genova, ECIG, 1986

[9] Le due fondamentali e citatissime tesi dottorali, purtroppo mai date alle stampe, di R.R. BENERT, *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*, University of Minnesota, Ph.D., 1967 e di C.G. SHOENBERGER, *The Confession of Madgeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance*, Columbia University, Ph.D., 1972 ricostruiscono in tutta la necessaria profondità il problema, risalendo – e non a caso – almeno fino a Bartolo e alle sue fonti. Il problema dei magistrati inferiori è stato più recentemente ripreso anche da L. SCHORN-SCHÜTTE, *Beanspruchte Freiheit: die* politica christiana, in *Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzetlichen Europa (1400-1850)*, hrsg. von G. Schmidt, M. van Gelderen, Christopher Snigula, Frankfurt am Main u.a., Peter Lang, 2006, pp. 329-352: 340-342.

di resistenza", ma conoscesse invece tre forme di resistenza legittima, tra loro differenziate anche riguardo coloro ai quali era consentito resistere. Il diritto dei magistrati inferiori a proteggere i loro sudditi; l'autodifesa consentita anche all'"uomo comune" o al "popolo comune" in casi di necessità rigidamente definiti; l'autodifesa riconosciuta come un diritto in base allo *ius naturae* e consentita ad intere popolazioni, nella loro capacità di corpi in grado di esercitarlo allo scopo di difendere la "patria": tutte queste tre diverse forme avevano comunque in comune alcuni principi di fondo. Prevedevano il ricorso alle armi, senza peraltro permettere a chiunque di rifiutare l'ordine e la sudditanza ad un superiore; riconoscevano la possibilità di esercitare forme di autodifesa che potessero comportare il resistere usando le armi contro i magistrati, ma senza rivolgersi contro il *princeps*; esprimevano la consapevolezza di quanto pericoloso potesse diventare l'uso del diritto di autodifesa.

In base a quegli studi è ormai acquisito che il concetto di "resistenza lecita", così precisato, era desunto dalle diverse e talvolta anche concorrenti fonti del diritto che costituivano l'ordinamento giuridico del XVI e XVII secolo, cioè dallo *ius divinum*, dallo *ius naturae*, dallo *ius commune* e dallo *ius romanum*[10].

Nei numerosi testi fatti stampare da aderenti alla Lega di Smalcalda, il *Gegenwehr* (il diritto alla difesa "costituzionale") era rivendicato come diritto dell'uomo a difendersi contro il potere ingiusto[11]. Per essere usato doveva corrispondere a tre criteri di adeguatezza: nelle intenzioni (il movente doveva essere difesa, mantenimento o recupero dei propri beni, ma non vendetta, cioè danneggiamento dell'altro); nei mezzi (la difesa militare concepita solo come ultima risorsa); nel tempo (che significava, da una parte, essere pronti ad armarsi già nel presente per affrontare pericoli attesi nel futuro; dall'altra usare la difesa il più rapidamente possibile, ma non necessariamente nell'immediato). Il problema dell'obbedienza dovuta dai sudditi all'autorità era naturalmente centrale in

---

[10] R. von Friedeburg, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflik. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999; *Widerstandsrecht im Europa der Neuzeit: Forschungsgegenstand und Forschungsperspektiven. Erträge und Perspektiven der Forschung im deutsch-britischen Vergleich*, hrsg. von R. von Friedeburg, Berlin, Duncker & Humblot, 2001; R. von Friedeburg, *„Self Defence and Sovereignty: The Reception and Application of German Political Thought in England and Scotland, 1628-69"*, in «History of Political Thought», XXIII, 2002, in particolare pp. 238-240; R. von Friedeburg, *Self-defence and religious strife in early modern Europe : England and Germany, 1530-1680*, Aldershot, Ashgate, 2002.

[11] G. Haug-Moritz, *Widerstandsrecht als „Gegenwehr". Die schmalkaldische Konzeption der„Gegenwehr" und der „gegenwehrliche Krieg" des Jahres 1542*, in *Widerstandsrecht im Europa der Neuzeit*, cit., pp. 141-161.

questi testi. Ma era intesa come fondata non tanto su di una obbligazione unilaterale, quanto piuttosto su di una relazione di reciprocità, una *obligatio mutua*. Per i giuristi autori della maggior parte di quei testi era innegabile che usasse un potere ingiusto quel giudice il quale rifiutasse un appello ed emanasse ordini su questioni di cui il suo *officium* era incompetente. Ad un ordine ingiusto nessuno dunque doveva obbedire, e la difesa degli interessati giudicati disobbedienti e per questo ribelli era giuridicamente legittima.

Generalmente, nella pamphlettistica della Lega di Smalcalda, l'uso in senso stretto di *Gegenwehr* era riferito al corrispettivo diritto dei principi imperiali sia alla immediata difesa di se stessi, sia alla difesa dei propri sudditi, secondo il principio della "pace territoriale" (*Landfriede*). Ma con *Gegenwehr* si intendeva pure che tanto ai principi imperiali, quanto ai ceti imperiali e anche agli *inferiores magistratus*, spettasse, secondo *ius naturae*, il compito di *vim vi repellere* contro gli assalti dell'imperatore (una concezione sostenuta anche un secolo dopo, nel corso della Guerra dei Trent'anni).

Diversamente da *Gegenwehr*, con il termine-concetto di *Notwehr* (il diritto alla difesa "privatistico") si intendeva il diritto che il singolo aveva alla diretta difesa del proprio corpo e della propria vita e di quelli della propria famiglia, nel caso che i magistrati competenti non fossero in grado di farlo. Tale diritto era anche contemplato in un paragrafo della *Constitutio Criminalis Carolina* del 1532, ed era quindi parte del diritto penale. Nella costituzione imperiale, il suo esercizio era previsto soprattutto contro le violenze dei soldati o gli abusi degli ufficiali dell'autorità[12]. Ma nella seconda metà degli anni quaranta, all'acuirsi del conflitto tra Lega di Smalcalda e imperatore e con la crisi dell'*Interim*, nella pamphlettistica contemporanea l'uso del *Notwehr* venne ritenuto legittimo anche da parte di gruppi di persone. Ne venne data un'interpretazione non solo individuale ma anche collettiva.

Si rivendicava sia nei casi di violenze compiute su giovani donne da soldati "stranieri" dell'imperatore, sia per la difesa di intere popolazioni, come sostenuto pure da Melantone. Nel concreto di specifiche situazioni, come durante la difesa della città di Magdeburgo nel 1550-51, *Gegenwehr* e *Notwehr* (ma anche *Defension*) erano usati contemporaneamente ad indicare la difesa della "patria" e della "nazione" (tedesca) dalle truppe spagnole dell'imperatore[13].

[12] VON FRIEDEBURG, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt*, cit.

[13] È qui il caso di ricordare che sia Robert von Friedeburg, sia gli autori dei saggi compresi nel volume da lui curato, condividono la critica (peraltro già espressa da D. BÖTTCHER, *Ungehorsam oder Widerstand*, cit.) alla distinzione operata per lungo tempo dalla ricerca tra un "diritto di

Una serie di *consilia* giuridici e di pareri teologici elaborati nell'ambiente di Filippo Melantone, e stampati tra il 1546 e il 1547, evidenziano il peso di argomenti tratti dallo *ius naturae* nel sostenere la legittimità e possibilità della resistenza contro il principe legittimo in caso di conflitti religiosi[14]. Nella contingenza di quegli anni lo stesso Melantone sosteneva che usare *Gegenwehr* contro un principe violento fosse un diritto naturale che Dio aveva "piantato" nell'animo umano[15], sottolineando ripetutamente che il Vangelo non annullava il diritto naturale, ma che piuttosto l'ordine del diritto naturale era opera di Dio e corrispondeva al suo volere. Perciò doveva essere legittimato anche il diritto all'autodifesa e alla difesa di bambini, familiari e sudditi, poiché questo era stato iscritto nella natura da Dio stesso. In determinati casi, quando si verificava una *atrox iniuria* e non ci si poteva attendere alcun aiuto dall'autorità, tale *Gegenwehr* non era solo consentita, ma anche ordinata. La ragione umana poteva poi trovare l'idea della *Notwehr* semplicemente nel diritto naturale. I comandamenti di diritto naturale erano quelli che Dio fin dalla creazione aveva iscritto nel cuore degli uomini. Melantone li definiva anche filosoficamente come *notitiae inditae*, in quanto tali appartenenti a un ordine generale del mondo e costituenti una "legge naturale" fondata dalla giustizia eterna, una legge che riguardava sia il "reggimento ordinario" del mondo sia la "giusta Chiesa"[16].

Tra le *notitiae inditae* che agivano come principi direttivi per la vita morale – come già Melantone aveva sostenuto nei *Loci communes teologici* -, oltre a quelle che ordinavano di onorare Dio, di non rompere il matrimonio, stavano anche quelle che ordinavano di mantenere i patti, e di resistere a un potere ingiusto. L'ordine politico doveva essere sempre rispettato, ma quando il principe diventava tiranno – e tale trasformazione era riconoscibile dal fatto che volesse distruggere l'ordine politico della comunità opera di Dio – allora doveva essere combattuto e le autorità a lui sottoposte dovevano deporlo[17].

---

resistenza" costituzionale (*Gegenwehr*) e un "diritto di resistenza" privatistico (*Notwehr*), di cui aveva parlato anche SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, 2, cit.

[14] M. SCATTOLA, *Widerstandsrecht und Naturrecht im Umkreis von Philipp Melanchton*, in *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, hrsg. von L. Schorn-Schütte, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, pp. 459-487.

[15] SCATTOLA, *Widerstandsrecht und Naturrecht*, cit., p. 465, sottolinea anche il ruolo della *Zirkulardisputation über das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser (Matth.19,21)* redatta da Martin Lutero il 9 maggio 1539.

[16] Ivi, p. 466.

[17] Ivi, p. 471 s.

Nel *locus de Magistratibus civilibus*, dall'idea che l'ordine politico fosse stato stabilito da Dio e non fosse stato abolito dal Vangelo, Melantone derivava il principio

> Ne laedat civis civem, sed omnes sciant se inter sese devictos esse ad mutuam defensionem et communem salutem, quae consistit in compensatione aequali voluntatum, officiorum et rerum. Si quis autem violaverit hunc ordinem poena afficiatur[18].

Nel *locus De vindicta* la dottrina della *Gegenwehr* naturale, pensata anche per combattere le pretese degli Anabattisti di Münster all'eliminazione di ogni tipo di autorità e alla istituzione di un regno del Vangelo, veniva specificata nel senso di *naturalis notizia* o *appetitio conservationis sui adversus iniustam violentiam*. Sulla base della *Drei-Stände-Lehre* la *Gegenwehr* poteva essere esercitata non solo da un principe, per difendere i suoi sudditi, persino con la guerra; ma anche da ogni ceto o città o famiglia in quanto in grado di agire politicamente: ovvero i sudditi intesi non come moltitudine ma come realtà costituita di corpi. Ognuno secondo il suo *Beruff* poteva punire un signore tirannico e senza Dio[19]. Nel concreto di specifiche situazioni, come durante la difesa della città di Magdeburgo nel 1550-51, *Gegenwehr* e *Notwehr* (ma anche *Defension*) erano usati contemporaneamente ad indicare la difesa della "patria" e della "nazione" (tedesca) dalle truppe spagnole dell'imperatore.

La recente ripresa di studi sull'*Interim*[20], di cui Magdeburgo e la *Magdeburger Bekenntniss* sono snodi centrali, ha ulteriormente approfondito i termini del problema[21] e insieme, anche, riaperto il dibattito tra gli studiosi sulle "origini medievali" del "diritto di resistenza" dei protestanti tedeschi[22]. Ha, soprattutto, mo-

[18] *Ivi*, p. 477.

[19] *Ivi*, pp. 477-478.

[20] L. SCHORN-SCHÜTTE, *Das Interim (1548/50) im europäischen Kontext. Eine wissenschaftliche Einleitung*, in *Das Interim 1548-1550*, cit., pp. 15-44.

[21] Nel volume *Das Interim 1548-1550*, cit., cfr. i saggi di: M. VAN GELDEREN, *Atwerpen, Emden, London 1567. Der Streit zwischen Lutheranern und Reformierten über das Widerstandsrecht*, pp. 105-116; H. SCHILLING, *Stadtrepublikanismus und Interimkrise*, pp. 205-232; SCATTOLA, *Widerstandsrecht und Naturrecht im Umkreis von Philipp Melanchton*, cit.

[22] Nel volume *Das Interim 1548-1550*, cit., cfr. i saggi di: R. VON FRIEDEBURG, *Magdeburger Argumentationen zum Recht auf Widerstand gegen die Durchsetzung des Interims (1550-1551) und ihre Stellung in der Geschichte des Widerstandsrechts im Reich, 1523-1626*, pp. 389-437; G. HAUG-MORITZ, *„Ob wir uns auch mit Gott / Recht und gutem Gewissen / wehren mögen / und Gewalt mit Gewalt vertreiben?". Zur Widerstandsdiskussion des Schmalkaldischen Krieges 1546/1547*, pp. 488-509.

strato in che modo la discussione si sia trasformata da interna (come già nel 1529-30) a discussione pubblica, a partire dalla metà giugno 1546, da quando cioè fu chiaro che le operazioni militari di Carlo V servivano alla preparazione di una guerra che i "disobbedienti" – così Carlo V denominava i protestanti – avevano temuto fin dalla fine degli anni venti. La questione se fosse ammessa una resistenza violenta contro l'imperatore diventò allora anche un problema mediatico, affrontato in numerosi *pamphlets* ampiamente diffusi e circolanti[23].

Vorrei chiudere queste brevi schede di lettura utilizzandole direttamente in riferimento alla guerra di Emanuele Filiberto contro i suoi sudditi valdesi, così come è narrata in un testo che costituisce una legittimazione (retrospettiva) dell'uso delle armi da parte dei valdesi. Nella *Histoire memorable* del 1561[24] un passo mi pare attestare l'uso di quello che i luterani definivano *Gegenwehr*, mentre un altro rinvia a *Notwehr*. Il primo passo ha a che fare con l'ordine impartito da Emanuele Filiberto ai valdesi «di mandar via i loro ministri, accettare i predicatori che sarebbero stati inviati, andare a Messa»[25], dopo aver fatto nutrire ai sudditi speranze di pace e conseguimenti dell'Interim: cioè, con l'occasione più immediata dell'inizio della guerra. All'ordine del duca i sudditi rispondono utilizzando il principio della difesa da un ordine ingiusto (*Gegenwehr*):

> Essendosi i nostri accorti della debolezza dei propri ambasciatori, nonché dei raggiri che erano stati loro fatti, rifiutarono categoricamente di obbedire a ordini così iniqui...[26].

Il secondo passo, immediatamente successivo, ha a che fare con le reazioni dei valdesi all'azione delle truppe inviate dal duca. È una reazione di difesa del proprio corpo e della propria vita e di quelli della propria famiglia, intrapresa in mancanza di autorità riconosciute che possano sostenerla (*Notwehr*):

> Come queste [le truppe] arrivarono, cominciarono immediatamente a bruciare le case e a saccheggiare tutto quello che trovavano, non trascurando di commettere alcuna nefandezza. In seguito a ciò i nostri furono co-

---

[23] HAUG-MORITZ, *„Ob wir uns auch mit Gott / Recht und gutem Gewissen / wehren mögen / und Gewalt mit Gewalt vertreiben?"*, cit.

[24] ANONIMO, *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye Emanuel Philebert contre ses subjectz des Vallées d'Angrogne, Perosse, S. Martin*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana, 1972.

[25] Ivi, p. 95.

[26] *Ibid.*

stretti a ritirarsi nei punti più alti delle montagne con le loro donne e i bambini e quei mobili e viveri che loro fu possibile di salvare, abbandonando il resto alla rapina e alle fiamme del nemico...[27]. La popolazione si trovava dunque in queste avversità e sapeva che non c'era alcuna speranza di misericordia; se si fossero infatti rimessi alla discrezione del nemico sarebbero state vittime della più barbara crudeltà usata sia contro le loro anime e coscienze sia contro il loro onore, la loro vita e i pochi beni loro rimasti; pur non sapendo di primo acchito quale decisione prendere, dal momento che erano stati privati di quelle poche armi che possedevano e avevano perduto la maggior parte delle loro vettovaglie e bestiame, nondimeno, rimessisi finalmente a Dio, ripresero coraggio e stabilirono di far fronte e difendersi fino alla morte[28].

ANGELA DE BENEDICTIS

[27] Ivi, pp. 97-98.
[28] Ivi, pp. 100-101.

«Extrema consilia».
La guerra di religione in Piemonte (1559-1561) e i suoi effetti sul calvinismo internazionale

1 Introduzione

In confronto con le trentennali guerre di religione in Francia, la campagna del duca di Savoia Emanuele Filiberto contro i valdesi rappresenta una vicenda limitata, ma fortemente significativa[1]. Questa durò circa sei mesi (dal novembre del 1560 all'aprile del 1561) e fu limitata a tre piccole valli alpine (Pellice, Chisone e Germanasca). Alla fine il duca fu costretto dal disastroso esito della campagna militare a riconoscere il popolo valdese quale interlocutore politico. La Convenzione di Cavour (1561), con la quale il cattolico duca di Savoia riconobbe ai valdesi la libertà di professare pubblicamente la religione riformata nei confini delle Valli, fu edita in sei edizioni diverse in lingua francese, quasi a indicare un iniziale modello di risoluzione del conflitto tra i cattolici Guisa e gli ugonotti[2].

Le parole che danno il titolo a questo saggio sono tratte da una lettera del teologo ginevrino Teodoro di Beza all'*antistes* zurighese Heinrich Bullinger (che viveva in una città in cui la Riforma era stata stabilita e la cui chiesa non

---

[1] R. De Simone, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Roma, Gregoriana, 1958; A. Pascal, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i valdesi negli anni 1560-1561*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXXI, 1965, pp. 51-125; A. Armand Hugon, *Popolo e Chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXXI, 1961, pp. 5-34; Id., *Storia dei valdesi*, vol. II, *Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1984, pp. 21-32; E. Cameron, *The Reformation of the Eretics*, Oxford, Clarendon Press, 1984; E. Fiume, *Scipione Lentolo 1525-1599*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 46-102.

[2] La Convenzione di Cavour fu pubblicata in francese in tre edizioni della *Histoire Mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*, (anonimo, probabilmente Scipione Lentolo), 1561 (due edizioni) e 1562 (una edizione); *Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 iusques en l'an 1561 contre le peuple appellé Vaudois, que est aux valees d'Angrogne, Luserne, sainct Martin, la Perouse & autres du païs de Piemont*, (anonimo, probabilmente il pastore valdese Etienne Noël), due edizioni nel 1562 e nei *Commentaires de l'Estat de la Religion et Republique subs les Rois Henry et François seconds et Charles neufiesme* (anonimo, probabilmente l'ugonotto Pierre La Place), pubblicati nel 1565.

possedeva nemmeno un ordinamento ecclesiastico autonomo dal governo civile), che rappresentano da parte di un esponente del calvinismo internazionale la prima giustificazione della resistenza armata operata dai valdesi contro il loro legittimo sovrano. La decisione estrema, secondo l'apologia di Beza, fu imposta ai valdesi dalla condotta del duca di Savoia. Sarebbe il primo di una serie di episodi in cui il calvinismo europeo non solo si svincolerà necessariamente dall'abbraccio del potere secolare, ma sarà pure in grado di combatterlo apertamente e di vincerlo.

Desidero esaminare il corso degli effetti della campagna del Trinità e della sua conclusione, sia valutando le giustificazioni teologico-giuridiche espresse dai valdesi stessi, sia il lavoro di rielaborazione operato dai teologi di Ginevra per presentare gli eventi e le giustificazioni all'opinione pubblica riformata europea. Il tutto alla luce degli sviluppi della dottrina del diritto di resistenza nel pensiero e nell'azione politica dei riformati.

2 La campagna del Signore della Trinità

La Riforma si affermò nelle valli del Piemonte più di vent'anni dopo quello che è universalmente riconosciuto come l'evento che portò la maggioranza dei valdesi ad aderire alla Riforma, il sinodo di Chanforan (1532). Dopo una serie di contatti con esponenti delle chiese svizzere e renane, che non smossero i valdesi dalle loro secolari abitudini di professare la fede nella clandestinità, nella primavera del 1555 Calvino inviò due predicatori nelle Valli. In quel momento gran parte del Piemonte era sotto il dominio francese (e i governatori delle Valli erano protestanti), il clero cattolico e la nobiltà filo-sabauda indeboliti, ma cominciava ad approssimarsi il giorno della pace tra Impero e Francia, in cui il duca di Savoia sarebbe rientrato in possesso dei suoi Stati. Era necessario agire per fortificare la presenza riformata a sud delle Alpi, sia per la presenza dei valdesi, da secoli critici verso gli abusi della chiesa papale e buoni conoscitori della Bibbia, sia per la posizione aperta verso la pianura, sia pure perché una forte presenza protestante negli Stati sabaudi avrebbe potuto costituire un bastione avanzato che avrebbe distolto gli occhi di Emanuele Filiberto dai più appetibili bastioni della città, a lui ribelle, di Ginevra. I due predicatori, Vernou e Lauversat (o Lauvergeat), fecero il giro dei villaggi delle Valli, predicando in pubblico. Accolti sulle prime con freddezza da parte dei notabili valdesi, poi con grande entusiasmo dalla popolazione, ritornarono a Ginevra portando con

sé la lista dei comuni che richiedevano un predicatore riformato[3]. Nell'autunno dello stesso anno venne edificato il primo tempio protestante a sud delle Alpi, nel territorio del comune di Angrogna. Un paio di anni dopo erano costituite una ventina di parrocchie riformate nelle tre valli, con adesioni di buona parte della popolazione cattolica delle alte valli e perfino di alcuni membri del clero.

Nella primavera del 1559, con la pace di Cateau-Cambrésis, il duca Emanuele Filiberto di Savoia ottenne la restituzione dei suoi Stati, salvo alcuni punti di particolare interesse strategico. Il duca arrivò a Torino all'inizio del 1560, dopo il matrimonio con Margherita di Valois e il funerale del suocero, il re di Francia Enrico II, ferito a morte in un incidente di giostra durante i festeggiamenti delle nozze. Il duca emanò una serie di editti sempre più restrittivi, allo scopo di espellere i pastori dalle Valli e riportare il popolo alla partecipazione ai riti della chiesa cattolica[4]. Inquisitori e gendarmi cominciarono il loro tristo lavoro. Consigliere del duca di Savoia per la normalizzazione religiosa delle Valli era un giovane brillante novizio della Compagnia di Gesù, il mantovano Antonio Possevino. Egli intendeva procedere con una rigorosa riforma che combattesse l'ignoranza e i cattivi costumi del clero piemontese e con l'espulsione dei pastori, quasi tutti stranieri. A quel punto la popolazione delle Valli, *naturaliter catholica,* sarebbe rientrata spontaneamente e volentieri nell'obbedienza alla chiesa di Roma.

Dopo un primo scontro tra gli sbirri del cattolico Trucchietti, feudatario di Perrero accanito nemico dei valdesi, e una compagnia di riformati di Pragelato (quindi sudditi del re di Francia) guidati dal combattivo pastore Martin Tachard[5], un rappresentante del duca, il conte di Racconigi, incontrò i valdesi ad Angrogna, chiese loro di presentare al duca una confessione di fede, che fu immediatamente inviata a Torino[6], ed ebbe una disputa riservata con il pastore napoletano Scipione Lentolo. Poi, a nome del duca, chiese ai valdesi di licenziare i predicatori riformati. I valdesi rifiutarono[7]. Seguì, il 25 luglio del 1560, la disputa pubblica tenuta al tempio del Chiabazzo (*Ciabàs*) di Angrogna tra Possevino e Lentolo, sul carattere sacrificale della messa e sui voti monastici. La vit-

---

[3] La relazione di Vernou e Lauversat a Calvino da Angrogna, 22 Aprile 1555 è pubblicata nel *Corpus Reformatorum. Calvini Opera*, apud C. A. Schwetschke et filios, Halis Saxonum 1834 e segg., vol. XV, coll. 575-578.

[4] FIUME, *Scipione Lentolo*, cit., pp. 47-50.

[5] SCIPIONE LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli pesecutioni*, a cura di T. Gay, Torre Pellice, 1906, p. 123.

[6] Il testo della confessione di fede è trascritto ivi, pp. 130-145.

[7] FIUME, *Scipione Lentolo*, pp. 57-61.

toria arrise senz'ombra di dubbio al riformato napoletano, fortificando ancor più la convinzione del popolo valdese nella giustezza del proprio credo[8].

Nell'autunno, fu organizzato un esercito condotto da Giorgio Costa, signore della Trinità, per ridurre i valdesi all'obbedienza. I valdesi presero le armi a propria difesa. Dopo alcuni scontri ad esito alterno, Trinità cercò di dividere i valdesi cercando di portare avanti delle trattative separate con i vari comuni delle Valli. Con la promessa di una tregua, i valdesi allontanarono tutti i pastori tranne uno e inviarono una delegazione a Torino. Trinità cercò di catturare l'ultimo pastore rimasto, il francese Etienne Noël, mentre la delegazione, fatta prigioniera, era costretta all'abiura davanti al nunzio papale. I valdesi sottoscrissero un patto tra le Valli che proibiva le trattative separate con il nemico e imponeva di difendere ad ogni costo la religione riformata[9]. Dopo alcuni fatti d'arme con esito disastroso per i sabaudi (tra cui la morte in battaglia di Truchietti ai bastioni di Pradeltorno), Trinità, in mezzo all'ammutinamento degli ufficiali e della truppa e senza finanziamenti per continuare la campagna, fu costretto a trattare con i valdesi, questi ultimi in posizione oggettivamente di maggior forza rispetto all'anno prima. Dopo alcuni giorni di trattative tra il Racconigi, rappresentante del duca, e i valdesi, il 5 giugno 1561 fu sottoscritta la Convenzione di Cavour, che garantiva il libero e pubblico esercizio della religione riformata in numerosi comuni delle Valli. La prima guerra di religione nell'Europa meridionale tra una minoranza religiosa e il legittimo sovrano, terminò con l'abdicazione di quest'ultimo dalla pretesa di imporre ai suoi sudditi riottosi il proprio credo.

3 *La giustificazione della resistenza dei valdesi*

Alla fine di marzo del 1561 Scipione Lentolo lasciò le Valli per recarsi a Ginevra, dove arrivò presumibilmente verso la metà di aprile. Aveva il compito di fornire informazioni sulla guerra ai teologi di Ginevra e soprattutto di discolpare i valdesi dall'accusa di ribellione al loro legittimo sovrano. Lentolo riferì per iscritto a Teodoro di Beza, spiegando che la decisione di resistere era stata presa dal popolo valdese contro l'opinione dei pastori:

---

[8] Ivi, pp. 63-78.

[9] *Raccolta delle discipline vigenti nell'ordinamento valdese*, Claudiana, Torino 2003, pp. 56-59 (*Unione delle Valli*). La revisione del 1571 resta valida ancora oggi nel diritto ecclesiastico valdese.

> Id quod tametsi aliqui Ministrorum non recte factum asseverabant, populus tamen nullis nostris admonitionibus potuit induci quin sese vellet armis tueri[10].

Secondo Lentolo, la resistenza era giustificata dalla necessità. Il suo astio contro il duca e contro il Signore della Trinità lo portò a definire il primo *tyrannus* e *impius princeps* e il secondo *Tyrannitas*. Nella *Histoire Mémorable*, edita nel 1561 in lingua francese, anonima ma probabilmente di Lentolo, l'argomento della necessità era maggiormente sviluppato:

> Estans donques les choses à ces termes, et s'augmentans journellement les persecutions, voyans aussi que leur patience et misere n'adoucissoit aucunement la rage des adversaires, ces pauvres gens furent provoquez et induits faire deliberation de soy deffendre[11].

Infine, una citazione di un resoconto della vicenda tratta da un testo successivo, perciò meno incline a essere influenzato dalle convenienze politico-diplomatiche del momento. Si tratta di un manoscritto del Lentolo, che presenta una prima stesura della sua *Historia*, redatto presumibilmente alla fine degli anni Ottanta, quand'era pastore a Chiavenna. Nel manoscritto definitivo della sua *Historia*, del 1595, questo particolare non fu più citato.

> Avvenne fratanto, che posto di nuovo in consulta, s'era lecito difendersi in tale estremità con l'armi, ve ne furono di quelli, i quali difendevano, che di sì: e ne allegavano le seguenti raggioni. Che al popolo era lecito difendersi, a ripulsare la ingiuria, e violenza de loro aversarii in simil necessità e così estrema: perciochè (diranno essi) ciò si faceva, per difendere una giusta e santa causa, ch' era di mantenere la vera Religione: a conservare la vita et honor loro, delle mogli e figliuoli loro: e tanto più che tal guerra era lor fatta ad istigatione del Papa, anzi da lui stesso e da suoi, non propriamente di volontà del lor Prencipe. Vi fu uno che disse, Io sono obligato al mio Prencipe di esser fedeli (sic), a renderli quello, che gli sono per ragione di Suddito e Vassallo quanto alle cose civili et humane tenuto: egli poi all'incontro per ogni bene è obligato, non solo di non farmi egli violenza, ma di prohibire, che non mi sia fatta, poi questo [...] e' terreni gli ho da miei passati, e' gli ho coltivati molto tempo con sudori di sangue, per nutrir poveramente me e' la mia piccola famiglia: e perciò delibero di

---

[10] *Histoire mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye Emanuel Philebert contre ses subjectz des Vallées d'Angrogne, Perosse, S. Martin...*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Claudiana, Torino 1972 (prima edizione 1561), p. 152.

[11] *Ibid.*, pp. 84-86.

difendermi da questa ingiusta violenza o morire. Non così tosto costui hebbe dette queste parole con una grandissima vehemenza che tutti gli altri si deliberarono nel medesimo[12].

Riassumendo, rileviamo che nella *Lettera a un Signore di Geneva* (Beza) Lentolo sottolineò il ruolo decisivo del popolo nella decisione di resistere, nella *Histoire Mémorable* (pubblicata a stampa) l'attenzione è marcata anche sulla violenza del nemico e nella necessità della "pauvres gens" di difendersi. Nella relazione più tardiva e più dettagliata del testimone oculare Lentolo, emerge la classica teoria costituzionale della resistenza ("al popolo era lecito difendersi" ove "il popolo" viene considerato un soggetto politico), ma l'argomento dirimente per la decisione deriva dalla teoria privatistica. Il duca agisce al di fuori della sua competenza e tradisce i suoi doveri, perciò in questo caso può essere trattato *sicut privatus*[13]. Questa era una classica argomentazione della giurisprudenza medievale, che Beza e John Knox rifiutarono in favore della teoria costituzionale. Il popolo valdese viene considerato quale soggetto politico, e ciò fu messo in rilievo dalla propaganda riformata sulla resistenza.

Negli anni 1558-1559 il Riformatore scozzese John Knox durante il suo esilio a Dieppe e poi a Ginevra scrisse sei pamphlets sul diritto di resistenza, tra i quali i più famosi furono *Il primo squillo di tromba contro il mostruoso governo delle donne* (1558) e un *Appello alla nobiltà scozzese* (1558) in cui riconosceva ai magistrati inferiori il diritto di difendere la vera religione anche contro la sovrana. Egli si richiamò al patto quale fondamento dei rapporti politici[14]. Sebbene il suo collaboratore Christopher Goodman, ex professore ad Oxford e pastore della chiesa scozzese di Ginevra, col suo scritto *How Superior Powers Oght to Be Obeyed of Their Subjects and They May lawfully by Gods Worde Be Disobeyed an Resisted* (1558) si fosse mosso chiaramente nell'ambito della teoria privatistica, Knox rimase sempre nei binari della teoria costituzionale[15]. Calvino e Beza consigliarono all'autorità ginevrina di mettere sotto sequestro i

---

[12] LENTOLO, *Historia*, cit., p. 226. Il manoscritto della brutta copia si trova ad Oxford, Bodleian Library (coll. Barlow 8). Questa pagina venne eliminata dal manoscritto definitivo (che si trova alla Burgerbibliothek di Berna). In parentesi quadra è contenuta una frase illeggibile per il cattivo stato di conservazione del manoscritto.

[13] Il tema del diritto di resistenza è stato elaborato da Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought, The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (traduzione italiana: *Le origini del pensiero politico moderno*, 2, *L'età della Riforma*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 271-342).

[14] JOHN KNOX, *Il primo squillo della tromba contro il mostruoso governo delle donne*, a cura di P. Adamo, Milano, Unicopli, 1999 (prima edizione, Ginevra 1558), pp. 46-88.

[15] Ivi, pp. 47-48.

libri di Knox e Goodman[16]. Troppo tardi. Il problema della resistenza venne all'attenzione di tutti i profughi *religionis causa* presenti a Ginevra. Calvino stesso mantenne una posizione fortemente lealista e non appoggiò mai *apertis verbis* il diritto di resistenza. Teodoro di Beza, dopo la notte di S. Bartolomeo, si orientò decisamente in favore del diritto di resistenza secondo la teoria costituzionale[17].

Scipione Lentolo soggiornò a Ginevra dall'otto marzo fino all'ottobre del 1559[18]. Probabilmente fu interessato al dibattito sul diritto di resistenza. E tre elementi della produzione scoto-ginevrina di quei mesi si ritrovano nelle Valli: il contrasto tra la teoria privatistica e quella costituzionale (sebbene nelle Valli l'argomento decisivo fu apportato dalla teoria privatistica – forse retaggio della fierezza e dei privilegio medievali – nella pubblicistica politica e nella storiografia successiva questa di fatto scomparve), le contumelie all'indirizzo del sovrano e la decisione di difendere la religione riformata a qualsiasi costo.

Pure importante fu l'argomento del pericolo di morte cui i valdesi erano esposti per colpa del duca e del papa. Nella primavera del 1561 Teodoro di Beza inviò una copia della *Lettera* di Lentolo all'*antistes* zurighese Heinrich Bullinger con le seguenti parole di accompagnamento e di commento:

> Quis fuerit fratrum Pedemontanorum status ab eo tempore quo victa eorum patientia [dux Sabaudiae] ipsos coegit extrema consilia capere, ex eo scripto cognosces cuius exemplum ad te mitto brevi quidem illo, sed vere et simpliciter totam historiam complectente, ut opinor. Est enim ad me missa haec narratio a fratre valde pio nec prorsus indocto, qui rebus ipsis interfuit. Desinit historia ad Paschae ferias. Ab eo tempore feruntur rursus duae veteranorum Hispanorum cohortes et aliquot indigenarum militum turmae duplici certamine ad internecionem caesae. Expedit autem ista miracula ab omnibus cognosci[19].

Un'altra copia della relazione di Lentolo pervenne al principe Cristoforo del Württemberg[20]. Una terza copia fu ritrovata in Inghilterra, e ai tempi di

---

[16] Ivi, pp. 79-80.

[17] THEODOR BEZA, *De iure magistratuum*, a cura di K. Sturm, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1965, (prima edizione 1574).

[18] J.B. GALIFFE, *Le réfuge italien de Génève aux XVI et XVII siècles*, Ginevra, H. Georg, 1881, p. 161.

[19] Lettera di Beza a Bullinger da Ginevra, 24 maggio 1561, in *Correspondance de Théodore de Bèze*, III, p. 101, a cura d H. Aubert, H. Meylan e A. Dufour, Ginevra, Droz, 1960 e sgg.

[20] J. TEDESCHI, *An Addition to the Correspondence of Theodore Beza: Scipione Lentolo's "Lettera ad un Signore di Geneva"*, in «Il Pensiero politico», I, 1968, pp. 439-448.

Cromwell, tradotta e pubblicata in lingua inglese da Samuel Morland[21]. La condizione di pericolo di morte dei valdesi a causa della campagna militare del Trinità permise a Teodoro di Beza di presentare la resistenza dei valdesi al protestantesimo internazionale addirittura quale miracolo di Dio (*expedit autem ista miracula ab omnibus cognosci*). Un decisivo passo in avanti per l'approvazione del diritto di resistenza da parte di Beza.

4 Gli „Articuli et capitulationi" di Cavour (1561) e gli ugonotti

Il 5 giugno 1561 a Cavour vennero sottoscritti gli «Articuli et capitulationi», da una parte dal plenipotenziario del Duca Filippo di Racconigi, dall'altra dai pastori valdesi Claudio Bergio e Francesco Valla, dal sindaco di Angrogna Giorgio Monastier e dal rappresentante di Riclaretto Michel Raymondet. Il duca assicurava la libertà di praticare il culto riformato in forma pubblica nel territorio delle Valli (art. 1-11) eccetto che nei paesi del fondovalle. Allo stesso modo garantiva la libertà del culto cattolico in ogni villaggio, ma senza alcun obbligo per la popolazione[22]. In questo modo venne riconosciuto il diritto dei valdesi, quale popolo minoritario, di difendere la religione riformata.

Gli «Articuli» di Cavour furono tradotti in lingua francese ed editi per ben sei volte in quest'ultima lingua nel XVI secolo[23]. Questi sono effettivamente il primo documento di un sovrano cattolico che riconosce la libertà religiosa di una minoranza riformata, seppure in un territorio delimitato. Questi non derivavano da interesse personale o politico del principe, ma da una campagna militare dagli esiti disastrosi per lui e, al contrario, dalla vittoriosa resistenza armata dei riformati delle Valli. All'alba delle guerre di religione in Francia il protestantesimo transalpino poteva considerare i diritti conquistati dai valdesi come un possibile e reale traguardo anche per la più consistente e potente minoranza ugonotta in Francia. Anzi, negli anni 1560-61 il ruolo della corona

---

[21] *Histoire Mémorable*, cit., pp. 146-161. SAMUEL MORLAND, *History of the evangelical Churches...*, Londra, Hills, 1658, pp. 230-235.

[22] FIUME, *Scipione Lentolo*, cit., p. 85.

[23] ANONIMO (probabilmente Lentolo), *Histoire mémorable*, tre edizione degli anni 1561-1562; Anonimo (probabilmente Etienne Noël), *Histoire des persecutions et guerres...*, 1562, PIERRE DE LA PLACE, *Commentaires de l'état de la religion et republique soubs les rois Henry, François II, Charles IX*, Pargi, 1565; VOISIN LANCELOT DE LA POPELINIERE, *Histoire de France enrichée des plus notables occurrances survenues en Provinces de l'Europe et pays voisins soit en paix soit en guerre, tant pour le fait seculier que ecclesiastic depuis l'an 1550 iusques a ces temps*, Parigi, 1581.

francese non era così apertamente ostile agli ugonotti come lo fu dopo la strage della notte di S. Bartolomeo. La disastrosa campagna di Emanuele Filiberto avrebbe potuto essere un'anteprima di ciò che sarebbe accaduto in Francia, fino al riconoscimento della libertà di religione per i riformati. Gli «Articuli» rappresentavano una possibilità aperta di coesistenza tra il *rex christianissimus* e i suoi sudditi cattolici con il *libere praedicare* della numerosa e potente minoranza ugonotta.

Nei fatti la Convenzione di Cavour non costituì un'esempio praticabile per la pace tra cattolici e ugonotti in Francia, ma, per la propaganda apologetica dei riformati, rifulse quale testimonianza storica della vittoria dell'Onnipotente in favore dei suoi figli. Il commento di Teodoro di Beza (*ista miracula*) riconosce nella storia della guerra di religione in Piemonte e nella sua conclusione un beneficio di Dio. Sebbene gli «Articuli» non ebbero nessun seguito di carattere giuridico al di là delle Alpi, tuttavia fornirono un supporto teologico e parenetico per la lotta e la resistenza degli ugonotti. I miracoli di Dio per il bene e per la salvezza dei suoi poveri e deboli credenti, come si canta nel Salmo 68 («Que Dieu se monstre seulement...») possono essere riconosciuti nella storia presente.

5 Dio, il popolo e il patto: La teologia di Scipione Lentolo e le «Vindiciae contra tyrannos» di Duplessis Mornay.

La teologia elaborata da Lentolo dopo i fatti del Piemonte si muove in un ambito più conservatore. Nel 1565 egli venne espulso dal Piemonte su ordine del duca[24]. Dopo alcuni mesi fu eletto pastore della chiesa riformata di Chiavenna. Lì visse per più di trent'anni, fino alla sua morte nel gennaio del 1599. In Valtellina, territorio soggetto ai Grigioni, i riformati costituivano una minoranza forte e numerosa, che godeva della simpatia e della protezione del potere politico. I cattolici da parte loro lottavano per l'indipendenza della Valtellina dalle Tre Leghe grigioni e contro la tolleranza religiosa accordata alla minoranza protestante. In questo contesto l'accettazione da parte dei riformati di una dottrina radicale della resistenza, come avvenne nelle Valli valdesi, avrebbe fornito ai cattolici buoni argomenti contro l'occupazione grigionese e in favore dell'indipendenza della Valtellina, quindi contro la tolleranza dell'eresia e in favore della religione cattolica. Tutto ciò nell'ambito della militanza e del

[24] Lettera del duca ai valdesi da Torino, 29 settembre 1565, Manoscritto in Archivio di Stato di Torino, Registro delle Lettere della Corte, vol. XI, p. 325.

rigorismo della riforma ecclesiastica tridentina dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo.

Lentolo non era né un sistematico, né un filosofo politico. Scrisse come storico della chiesa e come predicatore, seppure con molto interesse per la politica e per la polemica. Ma il centro della sua storia valdese sta nella teologizzazione del concetto di «popolo» quale *partner* dell'Onnipotente nel suo percorso nella Storia. Ciò si palesa mediante il patto:

> ...furono tutti al fine di parere che il popolo Valdese et di qua et di là dei monti farebbono tra loro perpetua et inviolabile confederatione, promettendo tutti di mantenere, con la gratia di Dio, la pura predicatione dell'Evangelio et l'amministratione de i Santi Sacramenti, di aiutarsi et soccorrersi scambievolmente gli uni gli altri, et di rendere ubidienza a i Superiori loro, come la Parola di Dio comanda[25].

Secondo Lentolo, i valdesi sono un popolo perchè Dio li ha salvati come suo popolo. L'opera di Dio li rende certi di essere assunti in quanto popolo alla dignità di sottoscrivere *coram Deo* un patto di unità e di fedeltà. Perciò il duca si trovò costretto a riconoscere i valdesi quali *partners* nelle trattative e negli «Articuli». La teologia biblica e la Storia del popolo d'Israele sono il fondamento dell'interpretazione lentoliana della Storia valdese: la parola di Dio crea tutto, crea anche il popolo di Dio[26].

Nell'opera *Vindiciae contra tyrannos* del capo ugonotto Philippe Duplessis Mornay (sotto lo pseudonimo di Stephanus Junius Brutus), stampata nel 1579 (probabilmente a Basilea)[27], il patto tra il sovrano e il popolo trovava la sua fondazione nel patto tra il Dio e il popolo. Il popolo nel suo senso più autentico è rappresentato dalle autorità inferiori e locali (*magistratus minores*), proprio come il popolo d'Israele nella Bibbia. Da ciò deriva il patto tra il principe e il popolo, di cui il popolo, legato da un patto con Dio stesso, ha pieno diritto. Come anche nel *De iure magistratuum* di Teodoro di Beza, Mornay approva il diritto di resistenza, ove i magistrati minori, riconosciuti dal popolo come *reguli*, piccoli re, siano d'accordo con il popolo. Due versi sulla notte di S. Bartolomeo del poeta ugonotto Agrippa d'Aubigné (*les tragiques*) indicano chiaro e tondo quali siano i confini del potere regio e i calpestati diritti del

---

[25] LENTOLO, *Historia*, cit., p. 198.

[26] FIUME, *Scipione Lentolo*, cit., pp. 249-262.

[27] Edizione italiana: STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos, il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, a cura di S. Testoni Binetti, Torino, La Rosa, 1994.

popolo, tra cui il diritto fondamentale di riconoscere il sovrano, che è appunto tale in quanto riceve questo riconoscimento: «Dessous le nom du Roy, parricide des loix, / On destruisoit les coeurs par qui les Rois sont Rois»[28].

Sebbene manchi la prova di una diretta dipendenza tra gli scritti di Lentolo e le *Vindiciae* (ma gli scritti sulla guerra di religione in Piemonte, come abbiamo dimostrato, erano noti agli ugonotti), è chiaro che la vicenda piemontese e le narrazioni su di essa hanno in primo luogo riposizionato il problema del diritto di resistenza nell'ambito della concretezza politica di conflitti che in quel momento storico si apprestavano a diventare quotidiani. L'esegesi dei Riformatori sull'Antico Testamento (in particolare il commentario di Pietro Martire Vermigli sul libro dei Giudici) fornì le radici bibliche quale punto di forza della riflessione sia di Lentolo, sia di Mornay. Nei sette decenni tra la notte di S. Bartolomeo e la rivoluzione inglese il diritto di resistenza rimase il problema politico più importante per i riformati in Europa, in particolare in Piemonte, Francia, Paesi Bassi, Scozia e Inghilterra. Mentre l'opera di Lentolo non creò direttamente una scuola, le *Vindiciae* costituirono una vera e propria pietra miliare del pensiero politico riformato, in cui la parola di Dio era compresa anche come limite all'assolutismo ed interpretata come garanzia della libertà dei popoli.

6 *Considerazioni finali*

Appena poco dopo la campagna di Emanuele Filiberto il problema del diritto alla resistenza si palesò nei più ampi contesti francese e scozzese, e successivamente pure in Olanda e Inghilterra. L'elaborazione continuò e si sviluppò al di fuori del piccolo contesto valdese. Possiamo avanzare tre considerazioni. Primo, la chiesa di Gesù Cristo si costituisce quale popolo di Dio, così che non la natura, ma il patto e il riconoscimento reciproco tra Dio, il popolo e il sovrano fondino l'ordinamento sociale. Secondo, che il Signore degli eserciti difende efficacemente i suoi poveri e deboli santi. Con ciò la dottrina della predestinazione trova un alveo nella Storia e nel presente della chiesa. Terzo, cominciarono a rafforzarsi quei rapporti intrecciati di fede e di politica che costituirono il movimento denominato « international calvinism » cui ebbero parte anche i valdesi, con la loro sofferenza e la loro fedeltà.

EMANUELE FIUME

[28] AGRIPPA D'AUBIGNÉ, *Poema tragico*, Milano, Rizzoli, 1979, p. 163.

«Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido». Resistenza armata e valdesi nel Cinquecento

La citazione è la traduzione di un passo del famoso rapporto che Scipione Lentolo, ministro nelle Valli, scrisse per Theodore de Bèze sul conflitto armato del 1560-1561, che contrappose gli abitanti delle Valli «d'Angrogna, Lucerna et altri chiamati Valdesi»[1] all'esercito sabaudo: «ut potius moriantur quam perfido ac impio Principi in re tam abominabili ullo modo pareant»[2]. Si tratta di un episodio notissimo, celebrato dalla storiografia protestante e in seguito molto studiato, che vale la pena di riconsiderare per cercar di valutare più attentamente le motivazioni di questa precoce resistenza armata contro un sovrano per motivi di religione.

La narrazione di questi accadimenti, come noto, è derivata da numerose fonti coeve, riconducibili in ugual misura sia alla parte valdese-riformata, sia alla parte cattolica e ducale. Sebbene i documenti concordino sostanzialmente nella narrazione dei fatti, tuttavia soltanto le fonti narrative riformate concepiscono le relazioni come finalizzate a propagandare un evento, le cui dinamiche e il cui significato appaiono ben chiari fin dall'inizio della narrazione, non soltanto negli esiti, ma anche nell'interpretazione ideologica; e adottano dunque una prospettiva coerente, seguita per lo più dalla successiva storiografia confessionale. Per quel che riguarda la parte cattolica, invece, soprattutto le fonti provenienti dall'ambito ducale – i carteggi del comandante della spedizione contro i valdesi, il conte della Trinità, quelli degli ufficiali ducali, del duca e le lettere dello stesso responsabile religioso della spedizione, il giovane futuro gesuita Antonio Possevino – denunciano, seppur involontariamente, prospettive contraddittorie, narrazioni adattate agli avvenimenti e modificate via via che questi si vanno sviluppando. La prospettiva adottata da queste fonti e la percezione delle vicende, che corrispondono evidentemente all'ambito di azione di questi

---

[1] Patente di Emanuele Filiberto, 13 ottobre 1560, in A. PASCAL, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i valdesi negli anni 1560-1561*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» (d'ora innanzi BSSV), LXXXI, 110, 1961, p. 57.

[2] "Epistola latina di Scipione Lentolo a Théodore de Bèze", edita in *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana, 1972, p. 158.

attori, testimoniano dunque in maniera forse ancor più efficace la drammaticità degli avvenimenti. Questi documenti, dunque, paiono testimonianze più aderenti ad una vicenda, le cui finalità andarono trasformandosi man mano che gli avvenimenti smentivano i progetti iniziali.

In questo intervento si cercherà di illustrare alcuni elementi di una vicenda ben nota, per esaminare in primo luogo le motivazioni per le quali il conflitto si sviluppò e cosa significasse questo breve scontro per la politica militare di Emanuele Filiberto; per valutare se le motivazioni religiose furono le sole determinanti o se, anche, la realtà antica di queste comunità valligiane, condivisa da molte altre del tempo, non abbia giocato un ruolo determinante; per cercare infine le ragioni teoriche di una resistenza tanto precoce di sudditi contro il proprio sovrano legittimo.

1. La «guerre faite par le Duc de Savoye Emanuel Philibert contre ses subjects des Vallées»

Nel 1559 il giovane Emanuele Filiberto, dopo una brillante carriera al fianco di Carlo V e poi di Filippo d'Asburgo, reduce da quattro anni di governatorato nelle Fiandre e in fama di gran condottiero per la vittoria di San Quintino contro i francesi, con gli accordi di Cateau-Cambresis riotteneva finalmente i suoi stati, occupati da più di vent'anni dalla Francia. Le nozze con Margherita di Valois sanzionarono l'intenzione di giungere ad una pacificazione che permettesse sia al sovrano francese, sia al duca savoiardo, di affrontare una situazione interna ai propri stati complessa anche dal punto di vista religioso. Fin dal 1553, infatti, il sovrano era stato avvertito che nei suoi stati non poteva contare che su pochi servitori fedeli; tra la nobiltà molte erano le divisioni fazionarie e di molti si dubitava fossero «cristiani» solo esteriormente, mentre «non manca chi dice che questo non crede in Dio né in sui santi, quelli sono luterani marci et questi eretici»[3], tanto che da più parti il Piemonte veniva indicato come "terra di eresia". Nessuno dei pareri[4] che, prima del suo rientro, il duca sabaudo chiese ad alcuni collaboratori, laici ed ecclesiastici, sulla situazione religiosa nei suoi stati consigliava, tuttavia, l'intervento armato.

[3] P. Merlin, *Emanuele Filiberto. Un principe tra il Piemonte e l'Europa*, Torino, SEI, 1995, pp. 81-82.

[4] G. Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Torino, Claudiana 1982 (*reprint*), pp. 112-123.

Quali furono, dunque, le ragioni per cui il duca decise così precipitosamente di affidarsi alle armi per risolvere la questione religiosa? Quali elementi e fattori pesarono in questa decisione? Se Emanuele Filiberto fu considerato dai contemporanei il sovrano che introdusse l'assolutismo nello Stato sabaudo[5], egli si ispirò soprattutto al principe presso il quale era a lungo vissuto, l'imperatore Carlo V. Convinto di governare per investitura divina, il Savoia aveva un alto senso sia del proprio potere, sia dei propri doveri, e sovente gli editti ducali riflettono queste concezioni. La tutela della religione fu legata «indissolubilmente alla sicurezza e difesa dello Stato», la cui «quiete e tranquillità» dipendeva da una generale normalizzazione; e dunque, nell'affrontare questi problemi, egli si comportò sempre «essenzialmente da politico» e non da fanatico religioso[6]. Secondo Walter Barberis, tuttavia, fu difficile per Emanuele Filiberto, con mentalità da «condottiero di armate imperiali», adeguarsi ad una realtà fatta di un «intrico di situazioni politiche e sociali», che richiedevano più diplomazia che forza delle armi. Il duca quindi mostrò più volte, soprattutto nei primi tempi, «precipitazione nelle decisioni» e questo avvenne appunto nell'affrontare la questione religiosa[7]. Mancò un'attenta valutazione sia dei comportamenti della nobiltà locale, sia dei consigli di moderazione che da più parti gli furono dati da collaboratori come il conte Carlo Manfredi di Luserna[8], che ben conosceva la situazione locale, o da moderati come il cugino Filippo Savoia di Racconigi. Il duca sottovalutò probabilmente anche un altro fattore, giudicando che si trattasse soltanto di piccoli gruppi di eretici, «chiamati Valdesi», fomentati da predicatori stranieri inviati per di più dall'ostile Ginevra, ed ignorando che si trattava a volte di intere comunità, in cui da tempo convivevano cattolici e riformati. Erano realtà complesse, come si vedrà in seguito, difficili da ridurre in poco tempo a ragione, così come consigliava sbrigativamente Carlo di San Michele, il cui parere, nel 1559, era che «s'intendano banditi tutti i ribelli della religione catholica dal stato, in modo che s'habbino a partir in duoi o tre giorni»[9].

Nella politica di Emanuele Filiberto, la vicenda valdese, per lo meno in questa prima fase, fece parte del «triennio delle illusioni» (1559-1562), come lo definì Pietro Egidi[10], periodo in cui il principe sabaudo si illuse di poter ottene-

---

[5] MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 149.

[6] Ivi, p. 238.

[7] W. BARBERIS, *Le armi del principe. La tradizione militare sabauda*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 14-15.

[8] A. MERLOTTI, *s.v.*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 66, pp. 655-659, (d'ora innanzi DBI).

[9] JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 117.

[10] P. EGIDI, *Emanuele Filiberto*, Torino, Paravia, 1928, vol. II, cap. VIII.

re, con l'appoggio di Francia e Spagna, la soluzione ai propri problemi con la forza delle armi, soprattutto nei confronti di Ginevra, che le tradizioni familiari volevano sabauda; un atteggiamento aggressivo che lasciò, tuttavia, perplessi molti osservatori diplomatici, «essendo il suo Stato ancora debole, le fortezze non ancora nelle sue mani, egli stesso povero e privo di mezzi o credito»[11]. Le stesse autorità spagnole, d'altra parte, consideravano con diffidenza queste iniziative, come risulta ad esempio dal commento ad una relazione della diplomazia savoiarda sulle intenzioni del duca nei confronti dell'«empresa de Geneva»: «no conviene hazer esta empresa ni mover estos humores», annotava la segreteria di Filippo II[12]. Tra i fattori, comunque, che fecero decidere il Savoia, alla fine del 1560, ad una azione di forza, non fu ultimo il susseguirsi, nei mesi precedenti l'intervento armato, soprattutto nelle zone di Angrogna e S. Germano, di scontri e scaramucce tra le bande assoldate dai monaci dell'Abbazia di Pinerolo e i valligiani. Furono assalite anche le truppe ducali, che accompagnavano una commissione incaricata di far eseguire gli editti repressivi del duca, e Antonio Possevino – giovane novizio in attesa di essere accolto nella Compagnia di Gesù – in missione nelle Valli nell'estate del 1560[13], si lamentava del «molto pericolo» corso, delle scariche d'archibugio contro l'inquisitore, delle minacce ricevute da «quei delle valli, i quali stanno in arme». Il novizio, che inizialmente era convinto di poter risolvere la questione con la predicazione, considerava fosse ormai necessaria la forza «perché da una parte se non si usa la forza in tali principii, è impossibile parlando humanamente che questa vecchia radice, che va serpendo già 400 anni, si diradichi». E suggeriva che con mille fanti il problema

[11] Lettera di John Shers a William Cecil, 6 febbraio 1561, citata in MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 340, nota 11.

[12] «Los puntos de los memoriales que truxo el Coconat y conde Brocardo de parte del duque de Saboya en Toledo», 5 maggio 1561, Archivo General de Simancas, *Estado Milan y Saboya*, Leg 1212, f. 89, citato in G. FUMAGALLI, *Le guerre di religione in Francia nel carteggio dei governatori di Milano dal 1559 al 1572*, tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, a.a. 1985-1986, p. 46. Sia il papa, cui era stato chiesto un aiuto finanziario, sia Filippo II, non condivisero le intenzioni del duca, nonostante che egli avesse cercato di allettare gli spagnoli promettendo un passaggio per le truppe verso le Fiandre.

[13] Sulle missioni del Possevino in Piemonte cfr. C. CRIVELLI S.I., *La disputa di Antonio Possevino con i valdesi (26 luglio 1560). Da una relazione di Possevino*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», VII, 1938, pp. 79-91; M. SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica 1560-1563*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXVIII, 1959, pp. 51-191. Manca tuttora una biografia sul famoso gesuita, se si esclude l'ancor fondamentale J. DORIGNY, *La vie du pere Antoine Possevin de la Compagnie de Jesus. Ou l'on voit l'histoire des importants negociations...*, Paris, chez Etienne Ganeau, 1712.

sarebbe stato risolto[14]. Come se non bastasse vi erano stati sconfinamenti dei "religionari" di Pragelato, sotto la Francia, guidati dal pastore Martin Tachard, in difesa dei confratelli di Riclaretto, assaliti nell'aprile del 1560 dai signori Trucchetti, feudatari del luogo[15]. Fatto si è che sia le fonti valdesi, sia quelle cattoliche, registrano che i preparativi militari erano in corso già da tempo in val d'Angrogna, dove si portavano biade e munizioni in alta montagna.

Si tratta di episodi ben noti[16], che testimoniano di una notevole effervescenza nelle zone al di qua e al di là delle Alpi, e che preoccuparono Emanuele Filiberto, il quale intendeva in primo luogo fortificare i propri stati ai confini della Francia, confini che, invece, gli apparvero subito infestati da una «mortifera peste». Dopo una serie di pressioni perché le comunità allontanassero i ministri riformati, dopo suppliche e resistenze, il 13 ottobre 1560 il duca nominava Giorgio Costa conte della Trinità[17], già maestro di campo generale «delle Milizie dette Ordinamenti ducali» e suo consigliere segreto e ciambellano, ma anche devoto servitore della Spagna, capitano generale dell'«impresa» contro gli abitanti delle Valli. L'accusa era di eresia, difficile da sradicare «considerando che una heresia impressa de si longa mano non è possibil che si dismetta così in un subito»[18]; ma soprattutto, e assai più gravemente, l'accusa era di «espressa ri-

[14] Citato in R. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle Valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958, pp. 120-121.

[15] Martin Tachard fu uno dei più vivaci e combattivi pastori delle Valli, come si vedrà anche in seguito (cfr. G. JALLA, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises et les relations entre la France protestante et le Piémont*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme française», LXXXV, 1935, pp. 8, 14).

[16] La narrazione di questi avvenimenti è stata tramandata da alcune fonti contemporanee di parte riformata: l'anonima *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye Emanuel Philibert contre ses subjectz des Vallées d'Angrogne, Perosse, S. Martin..*,recentemente attribuita con ragionevole probabilità al pastore Scipione Lentolo (E. FIUME, *Scipione Lentolo.1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 231-237); l'*Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 iusque en l'an 1561 contre le peuple appelé Vaudois, qui est aux valées d'Angrogne, Luserne, Sainct Martin, la Perouse & autres du pais de Piemont*, edita in traduzione italiana (*Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese*) e col testo francese in appendice da E. Balmas, Torino, Claudiana, 1975, anch'essa anonima, ma assai probabilmente attribuibile al pastore Etienne Noël. Sulla complessa storia di queste narrazioni cfr., oltre alle «Introduzioni» di Balmas, anche J.-F. GILMONT, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVIe siècle: Jean Crispin, Étienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi valdesi, 1982, pp. 167-202. Un'accurata ricostruzione degli avvenimenti si trova in DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese*, cit.

[17] E. STUMPO, *s.v.*, in DBI, vol 30, 1984, pp. 179-181.

[18] E. COMBA, *La campagna del Conte della Trinità narrata da lui medesimo*, in «Bullettin de la Société d'Histoire Vaudoise», 21, 1904, pp. 5-6.

bellione»[19], cospirazione per la sovversione dello stato e addirittura di aver «commesso et incorso nel crimine di lesa maestà, tanto divina come umana»[20]. Considerare l'intervento ducale non tanto come una "guerra di religione" quanto invece come una punizione contro dei sudditi ribelli era un consiglio, d'altra parte, che indirettamente era giunto nel giugno 1560 al duca anche da parte di Carlo Borromeo, che suggeriva un uguale comportamento nei confronti di Ginevra[21].

All'inizio di novembre, scelta che testimonia la convinzione che la campagna dovesse essere fulminea perché alle soglie dell'inverno, il Trinità entrava nella Val d'Angrogna con circa millecinquecento uomini, incontrando qualche debole resistenza, e otteneva la sottomissione dei sindaci delle comunità. Alla fine del mese la questione sembrava risolta. Intento del duca era fortificare le Valli e mettervi presidi stabili. Gli abitanti consegnarono le armi e trattarono un pagamento di 8000 scudi per indennità di guerra. I ministri, quasi tutti stranieri, furono obbligati ad attraversare le Alpi e ad andarsene. Una delegazione delle comunità, inviata a Vercelli alla corte ducale, si piegò ad abiurare e accettare una resa senza condizioni, ma le comunità si rifiutarono di ratificarne l'operato e, dopo un patto difensivo con gli abitanti della Val Chisone sotto la Francia, iniziarono la resistenza. La questione delle Valli «valdesi», che fu al principio soprattutto una questione di «polizia e di ordine pubblico»[22], si trasformò poi in una vera e propria guerra.

Per le truppe del signore della Trinità le difficoltà furono da subito grandissime. Era inverno: «hano fatto una frontiera gagliardisima per la strada drita dove noi haveriamo di andar, et per li traversi non è possibile caminar per rispeto del giazo et de la neve», scriveva il Trinità al duca[23]. Molte delle truppe erano già state congedate ed il comandante fu costretto a richiamarle e a richiedere insistentemente denari. «V. A. consideri che piede piglierano costoro et i soi complici et mi creda me mandi danari acioché levi prontamente un bon corpo di gente» scriveva[24], ma poco dopo il forte di Villar veniva assediato e preso.

[19] "Minuta di istruzioni al Padre Antonio Possevino per la spedizione armata contro i valdesi di Angrogna", 14 ottobre 1560, in PASCAL, *Fonti e documenti*, cit., pp. 58-59. Al Possevino fu dato l'incarico di essere «presente in questa impresa» per sovvenire con libri cattolici e predicatori, per «la salute dell'anime», non solo le popolazioni, ma anche le truppe, con poteri speciali per assolvere o punire, e per visitare a tempo indeterminato gli stati savoiardi.

[20] MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 242.

[21] Ivi, p. 339.

[22] Ivi, p. 240.

[23] Da Villafranca, 28 gennaio 1561; COMBA, *La campagna del Conte della Trinità*, cit., p. 9.

[24] Ivi, pp. 11-12.

Già in gennaio la situazione era sfuggita di mano: in Val Perosa alcune terre hanno «pigliato le arme et disfato le chiese et tornato a predicar»;[25] tra febbraio e marzo l'esercito sabaudo con quattro cannoni e circa duemila soldati, ai quali si aggiungerà poi una compagnia di circa duecento spagnoli, tutta «gente sicura» assicurava il Trinità, affrontò una resistenza fatta, si diceva, di circa un migliaio di uomini a piedi, ma probabilmente molto meno, e da forse duecento archibugieri provenienti dal Delfinato, che adottarono la tattica della guerriglia, fatta di assalti e arretramenti fino a luoghi imprendibili come Pra del Torno. In questo fondovalle naturalmente munito, sopra ad Angrogna, i valligiani e le truppe di rinforzo riuscirono a fermare ed umiliare le forze nemiche, uccidendone soprattutto gli ufficiali. Gli aiuti dalle terre francesi, dal Delfinato e dal marchesato di Saluzzo, arrivavano facilmente, anche perché era mutato il quadro politico. Nel dicembre del 1560, infatti, Francesco II era morto, Caterina de Medici aveva iniziato le trattative con gli ugonotti, e stati protestanti come l'Inghilterra cominciarono a guardare con interesse a questa minuscola vicenda valligiana, che metteva in difficoltà un sovrano esperto di cose militari come il Savoia.

Tra aprile e maggio iniziarono le trattative tra Filippo conte di Racconigi, legato alla duchessa Margherita di Francia, moglie di Emanuele Filiberto e simpatizzante delle idee riformate, e le comunità rappresentate in particolare dal ministro di Angrogna, Etienne Noël.[26]

Tra suppliche e resistenze i valdesi riuscirono ad estorcere un accordo, stipulato a Cavour il 5 giugno 1561,[27] un compromesso che concedeva libertà di religione ai riformati, accettava la presenza di ministri stranieri entro determinati confini e libertà di coscienza al di fuori di essi, restituzione dei beni confiscati, liberazione dei prigionieri e riconferma di

> toutes les franchises, immunitez, et privilèges tant generaux que particuliers, tant concedez des precesseurs de son Altesse, comme d'icelle mesme,

---

[25] Ivi, p. 10.

[26] Di Troyes, pastore a Saint Julien (Montbéliard) nel 1540-55; ad Angrogna nel 1555-1562, poi a Grenoble nel 1562-65 ed ancora ad Angrogna nel periodo 1565-1578; poi a Gap (1578-85), ed a Ginevra nel 1585. Muore tra il 1585 e il 1602. Per una biografia cfr. G. JALLA, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises et les relations entre la France protestante et le Piémont*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme française», LXXXVI, 1936, pp. 582-588.

[27] Sul significato del trattato di Cavour nella storia europea di questo periodo, si veda in questo stesso volume il saggio di Cornel Zwierlein.

> et obtenus des Seigneurs particuliers, en faisant foy d'iceux par documents publics[28],

tutti privilegi che erano stati precedentemente aboliti dal sovrano (su questo tema dei privilegi e delle immunità ritorneremo più oltre). Secondo Merlin, Emanuele Filiberto con questo trattato fu costretto ad adattarsi alla nuova situazione religiosa determinatasi in Francia, nella speranza di riottenere quelle piazzeforti ancora in mano francese: «Gli ugonotti, rappresentati dall'ammiraglio Coligny e dal principe di Condé, erano tornati a far parte del Consiglio reale, e la necessità di non urtare i capi del partito protestante contribuì a far sì che il duca accettasse di venire a patti con i riformati delle valli valdesi».[29] Se la situazione internazionale favorì la conclusione, veloce e inaspettata, della campagna militare, furono anche la situazione interna, le difficoltà economiche e le scarse prove date dall'esercito ducale a convincere Emanuele Filiberto, con ammirevole disinvoltura, a venire a patti con i nemici.

2. La questione militare

Il problema militare fu quello che inizialmente preoccupò soprattutto Emanuele Filiberto, il quale aveva recuperato uno Stato che «si [poteva] perdere in ventiquattro ore»[30]. La pace di Cateau-Cambresis, infatti, non aveva risolto i problemi del Piemonte, trasformato in una sorta di «condominio»[31] tra Francia e Spagna. Il ritorno del principe sabaudo nel ducato pose nuovamente il problema della riforma dell'esercito e, insieme, la necessità di ripristinare quei tradizionali obblighi militari dei sudditi, da tempo caduti in disuso. In uno dei primi editti, del dicembre 1560, il sovrano dunque dichiarava di voler «creare soldati che siano nostri sudditi, ritenendo che essi saranno a noi più fedeli e meno dannosi agli altri nostri soggetti, oltre al fatto che non serviranno come mercenari ma in casa propria, per la difesa e la conservazione del loro principe naturale e della loro stessa patria»[32]. Il progetto di Emanuele Filiberto era l'introduzione, com'è

---

[28] *Histoire memorable*, cit., p. 152.

[29] MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 205.

[30] Così nel noto memoriale «Ricordi dati al duca Emanuele Philiberto da un anonimo in occasione che il prelodato duca prendeva possesso de' suoi stati»; un'analisi attenta di questo testo in BARBERIS, *Le armi del principe*, cit., pp. 6-11.

[31] L'espressione è di F. COGNASSO, *I Savoia*, Milano, Dall'Oglio, 1971, pp. 329-330.

[32] MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 121.

noto, di milizie paesane, reclutate tra i sudditi sabaudi su base territoriale.[33] Tentativi di costituire una forza armata permanente erano già stati fatti nel secolo precedente, ma avevano incontrato l'opposizione dell'assemblea dei Tre Stati, non solo per la riluttanza a contribuire economicamente ed alloggiare soldati da parte delle comunità, ma soprattutto per «la fermissima volontà [...] tanto dei nobili quanto delle comunità di non consentire mai e in nessun caso a carichi cui non fossero obbligati, per non ledere le proprie franchigie e non stabilire un pericoloso precedente»[34].

Riorganizzazione dell'apparato militare e fortificazioni furono dunque i due capisaldi iniziali della politica ducale. Le milizie che si mossero contro le Valli, tuttavia, non erano ancora quell'esercito difensivo che si immaginava il duca quando tentava di allettare i propri sudditi promettendo che, «non volendo noi gravar essi sudditi et stati nostri come sarebemo sforzati tenendo militia de gente forastiera», che sarebbe costata «gran denari», se i sudditi avessero voluto «intrar al numero et matriculla di tal militia» ne avrebbero avuto onori e prerogative, oltre che «emolumenti»[35]. L'esercito ducale fu arruolato frettolosamente secondo il consueto sistema delle compagnie mercenarie, stipendiate sia da denari raccolti dalle comunità, sia da prestiti fatti dalla nobiltà[36]; erano compagnie che, a parte la presenza di spagnoli, provenivano da diverse zone del Piemonte (Mondovì, Vigone, Cargnano, Barge, Moncalieri) e dalle terre dello stesso Trinità. Il Costa cercò, nei mesi successivi, di assoldare truppe anche sul posto, tra gli stessi valligiani, per ottenerne l'appoggio contro i ribelli, ma con risultati deludenti:

> Doppoi che sono giunto in queste bande – scriveva da Villafranca – ho fatto ogni dilligentia di meter gente insieme, il che si fa con grandissima difficoltà. Le cause non le voglio star a scrivere, ma V. Altezza le può considerar. Pur tuto se remediaria se gli fusse denari, et V. Altezza mi creda et ne mandi per far pigliar le armi in nostro favor a coloro che stano ambigui.[37]

---

[33] Sulle milizie paesane cfr. BARBERIS, *Le armi del principe*, cit., pp. 5-63; C. DE CONSOLI, *Al soldo del duca. L'amministrazione delle armate sabaude (1560-1630)*, Torino, Paravia, 1999, pp. 87-129.

[34] A. BARBERO, *I soldati del principe. Guerra, Stato e società nel Piemonte sabaudo (1450-1580)*, in *La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI-XVII)*, a cura di C. Dipper e M. Rosa, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 188.

[35] BARBERIS, *Le armi del principe*, cit., p. 21.

[36] Sembra indicativo che di questi arruolamenti non sia rimasta traccia nella documentazione ufficiale: «I rendiconti di spesa, purtroppo, non forniscono alcuna indicazione sulle modalità di raccolta delle forze mobilitate contro gli eretici», DE CONSOLI, *Al soldo del duca*, cit., p. 73.

[37] E. COMBA, *La campagna del Conte della Trinità narrata da lui medesimo*, p. 9.

I risultati disastrosi dell'esercito raccogliticcio, le diserzioni e la mancanza di danaro, confermarono probabilmente il sovrano nella convinzione di un progetto come quello delle milizie paesane, che, tuttavia, fu attuato soltanto anni dopo e sempre con modesti risultati. Per operazioni militari interne allo Stato, come quella di cui stiamo parlando, d'altra parte, i sovrani sabaudi non si servirono mai, neppure in seguito, di milizie di questo tipo.

Emanuele Filiberto aveva fatto la sua prima esperienza politico-militare nei Paesi Bassi[38], comandando quattro campagne contro la Francia tra il 1553 e il 1558. Il teatro di guerra nelle Fiandre era una fascia di territorio che andava da Calais alle Ardenne, e comprendeva le contee fiamminghe dell'Artois e dell'Hainaut, il ducato di Lussenburgo, la provincia francese della Piccardia. Era una regione fertile e ricca, piena di città e villaggi, che Carlo V voleva togliere alla Francia. La strategia era come una partita a scacchi, che favoriva più una condotta statica che dinamica, con assedi e contro-assedi e senza battaglie campali. Era stata una campagna difficile, in cui Emanuele Filiberto aveva fatto esperienza di un'armata imperiale composta da soldati di diverse nazionalità, strettamente legati ai condottieri, coi quali il comandante generale doveva trattare anche la tattica da seguire. Forse per questo, quando il duca sabaudo nominerà capitano generale il Costa nella campagna contro i "valdesi", gli darà autorità assoluta e facoltà di «levar gente in ogni parte a voi più commoda di nostri stati et farne la massa ove meglio a voi parrà et di commandar a tutti li capitani, officiali et soldati di detta gente a piacer vostro»[39].

Altra esperienza che forse dovette influire sul comportamento del sovrano fu l'indisciplina delle truppe che durante le campagne nelle Fiandre si abbandonarono sovente al saccheggio. L'incarico al giovane novizio Possevino, che stava dando prova di grande attivismo in favore della Compagnia in Piemonte, di «esser presente a questa impresa», doveva garantire che «sotto la licenza dell'arme non seguiti alcun danno». Appena giunto in Piemonte, il futuro gesuita aveva in mente una strategia assai illuminata di riconquista dei luoghi "infetti" dagli eretici, con fondazione di collegi, controllo e educazione del clero, istruzione dei ceti dirigenti e della popolazione, da affiancare ai roghi degli eretici in quei giorni abbastanza numerosi. Si era fatto, dunque, presso il duca fama di persona moderata. «Et desiderando noi che essendo questa causa principalmente di Dio et della sua Chiesa, il tutto proceda con speciale intervento et auttorità sua», il Possevino doveva impedire, con la sua presenza, «tutti quei di-

[38] MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 41 sgg.
[39] PASCAL, *Fonti e documenti*, cit., pp. 57-58.

sordini che da soldati o da altro potessero seguire»[40]. Il duca, appena insediato, non poteva certamente vedere di buon occhio che alcune valli del proprio stato fossero saccheggiate e distrutte, com'era avvenuto nelle Fiandre e come, in seguito, avvenne di fatto anche nelle valli piemontesi.

L'«impresa» delle Valli, quindi, doveva essere agli occhi del duca facile e fulminea: «che la cosa si spedisca immediatamente», scriveva al Trinità il 21 novembre del 1561[41]. Dalla corrispondenza del Costa emerge tuttavia, fin dall'inizio, un sostanziale disaccordo tra il sovrano e il suo condottiero. Questi, che aveva grande esperienza militare del territorio piemontese e che negli anni quaranta «corse buona parte del Piemonte, passando da un assedio all'altro, da una scaramuccia a un assalto, preferendo sempre l'impiego limitato di uomini e mezzi in attacchi a sorpresa, assalti o difese di castelli o città assediate»[42], riuscendone sempre vincitore, in questo caso era preoccupato per l'incarico ricevuto.

> Et se quella vorrà ch'io pigli la croce in spalla questo inverno, per amor de Dio et per far servitio a V. Altezza lo faxo, et se vol medemamente ch'io li scaccia, et che ne lascia campar ben pochi, lo faxo », scriveva all'inizio della campagna, pur sapendo bene che «una heresia impressa de si longa mano non è possibil che si dismetta così in subito»[43].

Alla fine della disastrosa campagna ribadirà di aver «sempre dissuaso nelli principii a V. Altezza l'attaccar guerra con costoro, massime vedendo mescolatti seco vassalli del re di Francia»[44].

La campagna contro le Valli, iniziata con qualche azione intimidatoria, rastrellamenti, abitazioni, cascinali e fienili bruciati, qualche donna e qualche vecchio trucidati, si trasformò rapidamente in guerra. Dopo il fallimento degli accordi e l'alleanza con le comunità del Delfinato, nel gennaio del 1561 tutta la popolazione, invece che ritirarsi sulle montagne – donne, vecchi e bambini con viveri e masserizie –, com'era stato inizialmente, a causa della neve alta e per l'impossibilità di fuggire, decise di resistere. I valligiani, «montagnuoli di dura cervice» come li chiamò il Possevino[45], «pecorari» armati soltanto di balestre e archibugi, come rassicurava il Trinità[46], probabilmente avevano già da tempo

---

[40] Ivi, pp. 58-59.
[41] Ivi, p. 64.
[42] STUMPO, *Costa, Giorgio*, cit., p. 179.
[43] COMBA, *La campagna del Conte della Trinità*, cit., p. 6.
[44] Ivi, pp. 30-31.
[45] *Storia delle persecuzioni e guerre*, cit., p. 141, nota 96.
[46] COMBA, *La campagna del Conte della Trinità*, cit., p. 12.

iniziato i preparativi militari. Gli scontri, che culmineranno con la ritirata delle truppe valdesi fino a Pra del Torno, erano condotti da parte valdese secondo i metodi della guerriglia, mentre l'esercito sabaudo, di circa duemila uomini, alternava la tattica distruttiva, che comprendeva il saccheggio e l'incendio dei villaggi, alla tattica risolutiva, l'attacco della fanteria e la celerità della manovra, secondo i migliori prontuari dell'arte della guerra del tempo. L'armata sabauda aveva la cavalleria, ma fu impossibile usarla in quelle anguste vallate, naturalmente fortificate. L'artiglieria pesante, di quattro cannoni, non fu usata perché difficilmente trasportabile. I soldati avanzavano faticosamente sul terreno gelato, anche con «grapelle di ferro»[47]. I rituali della guerra del tempo, le «mostre» di soldati per intimorire il nemico, i rulli dei tamburi, lo sfilar delle insegne, non funzionarono in quelle aspre montagne. Lo scontro prevalente fu quello degli agguati e dei "corpo a corpo", e «furono ai pugni» scriveva il Trinità, narrando al duca uno scontro[48]. Il sogno di arrivare «in una gran pradarie» per poter andare «in scadrone» e sgominare i nemici era difficilmente realizzabile tra quei monti[49]. Quando si vinceva la partita ecco i nemici «poi a fugir per i brichi al solito, manco fugeno insieme che l'homo li potesse seguitar, ma chi qua, chi là»; era il commento disarmato del Costa, dopo che il forte di Perrero era stato liberato dall'assedio[50]. Tre assalti a Pra del Torno non riuscirono ad aver ragione degli assediati, che continuarono a ricevere rifornimenti: soldati dal Delfinato e dal marchesato di Saluzzo, in mano francese, polvere e piombo da Pinerolo, e si diceva addirittura che si costruissero archibugi o forse artiglierie nelle case[51]. E si falsavano monete[52].

Furono feriti o uccisi alcuni capitani e disorientamento e paura cominciarono a serpeggiare tra i soldati: «il che smarrì quella gente di manera, che mai più se ne puotè cavar costrutto, se non che stavano fermi dove erano più offesi,

[47] Ivi, p. 9.

[48] Ivi, p. 13.

[49] Il capitano Alessandro Scarnafigi al conte Giorgio Costa della Trinità, 2 marzo 1561, in PASCAL, *Fonti e documenti*, cit., p. 82.

[50] COMBA, *La campagna del Conte della Trinità*, cit., p. 27.

[51] Già all'inizio di febbraio il Costa scriveva che i nemici stavano cercando di fabbricare artiglierie per assaltare il forte di Torre, a valle, e che erano stati trovati in una casa «caldere rotte, pezi di campane, moscheti et altri pezoti rotti, stagno novo in quantità, et in conclusione mettallo per più di scuti 600 giontato per far la dita artellaria», in COMBA, *La campagna del Conte della Trinità*, cit., p. 15.

[52] Il 24 febbraio 1561 il Possevino scriveva al Laynez che «si son trovate in queste valli tutte le macchine del demonio per fare ogni male, come istrumenti da sfalsare le monete, non bastando loro di sfalsare la Scrittura, materia di fare archibusi, libri poi tutti de presenti heresiarchi» (citato in l'*Histoire des persecutions*, cit., p. 122, nota 74).

assai che se fussero statti sotto al forte», scriveva sconcertato il Trinità al duca[53]. I capitani e ufficiali attaccavano, ma non erano seguiti dai soldati terrorizzati. Il Trinità raccontava di aver riunito i capitani e aver loro detto «ch'il non haverli seguitatto li soldati nel periculo non poteva proceder se non da non sapersi loro far li soldatti onorevoli»[54]. Ma i soldati non rispondevano ad un codice d'onore e, mal pagati, se ne andavano dopo aver venduto il bottino. Persino il fedele capitano Giordano Menicone spiegava al Trinità che era tornato a casa perché «già tanto tempo siamo in queste benedette valli; non mi ha datto un soldo, che sempre ho speso de' mei. Adesso non ne ho più»[55].

La diserzione dei soldati, inevitabile conseguenza delle sconfitte subite, ma soprattutto delle mancate paghe; la difficoltà degli ufficiali di farsi seguire dalla truppa quando gli scontri erano divenuti più sanguinosi, ma anche la prudenza dei capitani, privi di truppe sufficienti; quella mancanza di "onore" da parte delle truppe che il Trinità rimproverava ai propri ufficiali, rendevano evidente un problema quanto mai comune agli eserciti del tempo. Uomini "a soldo", mercenari, scarsamente motivati se poco o nulla pagati, con scarso bottino come nella rischiosa impresa valligiana, erano soldati senza coesione, senza identità e senza "onore".

Già Machiavelli, nell'*Arte della guerra*, denunciando gli infiniti limiti delle truppe mercenarie, si era interrogato su questo smarrito onore dei soldati:

> Per quale iddio o per quali santi gli ho io a fare giurare? Per quei ch'egli adorano o per quei che bestemiano? Che ne adorino non so io alcuno; ma so bene che gli bestemmiano tutti. Come ho io a credere ch'egli osservino le promesse a coloro che ad ogni ora essi dispregiano? Come possono coloro che dispregiano Iddio riverire gli uomini? Quale adunque buona forma sarebbe quella che si potesse imprimere in questa materia?[56]

Ciò che mancava agli eserciti moderni, dunque, non era soltanto una necessaria disciplina, ma anche la ricerca di motivazioni abbastanza forti per mantenere coese le truppe, una retorica che fosse "disciplinante". La disciplina religiosa parve, allora, essere la risposta vincente, disciplina che si trasformò in seguito, durante le guerre di religione in Francia, in retorica della guerra santa: quella «virtù bellica, congiunta alla religione» che il gesuita francese Emond

---

[53] COMBA, *La campagna del Conte della Trinità*, cit., p. 17.
[54] Ivi, p.19.
[55] Jordano Menicone al conte Giorgio Costa della Trinità, 10 aprile 1561, in PASCAL, *Fonti e documenti*, cit., p. 100.
[56] *L'arte della guerra*, cit., lib. VII, 219-224.

Auger invidiava all'islam e che verrà propagandata dalla letteratura gesuitica e dai catechismi dedicati ai soldati[57]. Anche Antonio Possevino, pur improbabile cultore di Machiavelli, si pose forse domande simili nella sua missione a fianco delle truppe sabaude. Alla fine della campagna scriveva, profondamente deluso, al Laynez che la «guerra contra gli heretici» andava male e «con poca riputatione de catolici». Le cause che individuava erano molte: anzitutto i «nostri peccati», poi il favore « manifestissimo» che si dava agli eretici e l'incapacità di concludere la guerra quando si era in vantaggio; infine «l'avere usato nella guerra persone non meno heretiche degli adversarii et bestemmiatrici infinitamente di Dio, con una tanto cieca indulgenza verso gli heretici, che io fui astretto partirmi di là, non vedendo luogo alla verità né alla religione in molti»[58]. Erano soprattutto i comportamenti blasfemi e irreligiosi dei soldati, dunque, che avevano condotto al disastro.

Il soldato christiano, che egli diede alle stampe pochi anni dopo, a Roma nel 1569, e che, come noto, ebbe gran fortuna editoriale, fu scritto per i soldati del papa mandati in Francia a combattere gli ugonotti; trattazione pedagogica e apologetica, affrontava molti problemi che, si può immaginare, l'esperienza in Piemonte gli aveva posto. «I tempi che con si grave calamita sono scorsi questi anni prossimi posson mostrare di quanto sangue la terra sia stata bagnata, mentre s'è usata una indulgenza mista più di timore humano che accompagnata da christiana franchezza»[59], ricordava il Possevino, che più di una volta aveva incitato il duca sabaudo a non usare indulgenza nei confronti degli eretici, soprattutto quando, nel novembre del 1560, i ribelli avevano chiesto «l'interim», proposta che non si doveva accettare perché: «camina a distruttione, come hanno fatto finhora tutti gli interim conceduti da prencipi»[60].

Nel *Soldato christiano*, quindi, egli tentava di definire un modello al cui centro stava una nuova identità, un nuovo "onore" del soldato, lontano non solo da ormai superati codici cavallereschi, come il duello o il valore dimostrato in troppo pericolosi tornei, ma anche dall'immagine violenta di eserciti che sac-

---

[57] V. LAVENIA, *Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna*, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, a cura di G. P. Brizzi e G. Olmi, Bologna, Clueb, 2008, p. 41.

[58] SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte*, cit., p. 155.

[59] *Il soldato christiano con l'istruttione dei capi dello essercito catolico. Libro necessario a chi desidera sapere i mezzi per acquistar vittoria contra heretici, turchi, & altri infedeli*, in Roma, Per li heredi di Valerio & Luigi Dorici, 1569, p. 25. Sul *Soldato christiano* cfr. in questo volume G. CIVALE, *Il dibattito sul nuovo modello di* Soldato christiano *tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)*.

[60] SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte*, cit., pp. 137-138.

cheggiavano e brutalizzavano le popolazioni. Il gesuita proponeva, in un lungo elenco di "vizi" dai quali il soldato doveva astenersi, un comportamento fortemente disciplinato e animato dalla «fede, la quale è la vittoria che vince il mondo», e che ne avrebbe esaltato il coraggio in battaglia[61]. L'ideologia religiosa avrebbe dovuto costituire il nerbo degli eserciti, la forza necessaria a conquistare la vittoria, a differenza di quanto era avvenuto nella campagna militare piemontese dove, come scriveva al nunzio Bachaud, l'11 novembre 1560, il comandante monsignor della Trinità non aveva parlato d'altro che

> d'ubidir al principe: che invero se chiaramente si fusse parlato, o si cominciasse a parlare, mentre l'armi sono in essere, di fare ubbidire costoro a ministri di santa Chiesa, verrebbe un grandissimo numero a rendersi con somma gloria di Dio et dignità di questa impresa[62].

Una lunga sequela di vittorie, tratte dalla storia biblica e da quella più recente, contro i moderni eretici, dimostravano nel *Soldato christiano* come fosse possibile esorcizzare la paura e rafforzare la propria coscienza di combattenti, «eletti per suoi soldati»[63] da Dio, in guerre giuste per la difesa della «verità». L'impresa del 1560-1561 in Piemonte non era naturalmente citata, ma il racconto acquisiva toni sottilmente polemici nei confronti del duca di Savoia quando era celebrato il duca d'Alba, il quale, avendo «difeso et ricoverato la Fiandra, et havendo fatto ristorar subito le chiese, che dagli heretici erano state o rubate, o distrutte, et invittamente castigato per giustizia i capi colpevoli di questi tumulti», aveva ricevuto per premio da Dio «che pochissimi de suoi ponessero a fil di spada settemila nemici»[64].

«L'impresa (è) un pocco fatigosa et difficile» scriveva esausto il Trinità l'8 marzo del 1561[65]. Fu una vera e propria disfatta. Alla fine il Costa, sconfitto, dichiarava al duca: « non so bonamente, havendo poca gente et malcontenta, con che forze cominciar un forte in campagna [il forte ad Angrogna che avrebbe voluto edificare il Savoia], dove loro in sei ore si puono meter tutte le vallate insieme»[66]. Erano gente troppo pericolosa, ribadiva poco dopo: non fanno prigionieri «che è pegio che tra Turchi»[67]. Questa prima, e breve, campagna milita-

---

[61] *Il soldato christiano*, cit., p. 65.
[62] SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte*, cit., p. 139.
[63] Ivi, p. 10.
[64] Ivi, p. 72.
[65] SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte*, cit., p. 21.
[66] Ivi, p. 20.
[67] Ivi, p. 22.

re del restaurato sovrano si concluse quindi in modo quanto mai insoddisfacente. L'accordo di Cavour, le «Capitulations et articles» negoziati da «ceux des Vallées de Piedmont, appellez Vaudois», sanzionarono per la prima volta la possibilità che dei sudditi, e non dei principi, potessero «capituler avec leur Prince», così come teorizzerà nel 1574 Théodore de Bèze, nel suo *Du droit des magistrats sur les sujects*[68]. Si trattava di un termine, *capitulation*, dal significato assai polemico, dove «les relations entre le roi et ses sujets sont de nature contractuelle et [...] l'obéissance des seconds au premier est purement conditionelle»[69]. A questo proposito è quanto mai indicativa una lettera di Filippo di Savoia, signore di Racconigi, rappresentante dell'ala moderata nei confronti dei riformati, e che tratterà per il duca l'accordo di Cavour. Il 23 aprile 1561, poco prima della firma delle «Capitulations», scriveva al duca che «quelli delle Valli» avevano iniziato le trattative ma che «non mi pareva conveniente chel suddito vuolesse *capitolar* col suo Signore et che tal cosa non si doveva far che tra pari et non tra il suddito et il Signore»[70]. D'altra parte sarà proprio il Racconigi a far in modo che la trattativa giungesse in porto e che quelle «quattro gatte d'Angrogna che sono ridutte a starsi ne le cime de' monti», come scriveva il duca con certa amara ironia[71], ottenessero la loro "capitolazione".

3. *«Per la nottoria rebellione di essi huomini et communità et per il grave delitto d'heresia»*

La rivolta armata delle comunità delle Valli fu quindi l'inizio di una serie di agitazioni che, come noto, dalla Francia passarono poi alle Fiandre; un «incendio», come scriveva l'ambasciatore sabaudo permanente in Francia, Girolamo della Rovere, nel maggio del 1562, per cui si temeva, «vedendo la licenza che si prendono i popoli contro alla Chiesa, contro al Re, Principi et Signori et Nobili et li nobili propri contro al Re, non si venga a radicare a poco a poco un desiderio di stato popolare»[72].

[68] Théodore de Bèze, *Du Droit des Magistrats*, a cura di R. M. Kingdon, Genève, Droz, 1971, pp. 62-63.

[69] A. Jouanna, *«Capituler avec son Prince»: la question de la contractualisation de la loi au XVIe siècle*, in *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVIe siècle*, Actes de la Journée d'étude tenue à Tours en mai 2003, a cura di P. A. Mellet, Genève, Droz, 2006, p. 131.

[70] Pascal, *Fonti e documenti*, cit., pp. 106-107.

[71] Ivi, p. 109.

[72] Citato in Merlin, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 340.

Riformatori europei come Flacio Illirico, tuttavia, divulgarono una immagine irenica delle popolazioni rurali degli antichi “valdesi”, in opposizione alla dottrina ufficiale della Chiesa cattolica che tramandava l’accusa di «vaudoiserie», sinonimo di stregoneria, e di mostruosa immoralità; e, com’è noto, negli anni ottanta del Cinquecento, il pastore valdese Gerolamo Miolo, probabile autore dell’*Historia breve et vera de gl’affari de i Valdesi delle Valli*, apologia degli antichi valdesi, riprendendo l’Illirico, contribuirà alla formazione di una “leggenda valdese” che, oltre a stabilire una continuità tra il valdismo tardo medievale e le chiese delle Valli sorte durante la Riforma, accreditava la «simplicità Christiana», la «pietà, constantia, et perseveranza nella parola di Dio», il martirio e la continua fedeltà ai signori sabaudi di questa antica eresia: «Del resto il populo è humile, semplice, laborioso, charitatevole, hospitale et sopra tutto porta grande riverenza et obedienza a i suoi Principi et superiori», scriveva il Miolo[73].

Non si trattava, tuttavia, di una tardiva costruzione oleografica, perché già nel 1557, in una ben nota lettera inviata ai ministri ginevrini «ex Alpibus sacris», Dominique Vignaux – guascone, ex-carmelitano, mandato da Ginevra come ministro alle Valli e che, all’inizio del Seicento, tradusse in francese l’*Historia* del Miolo per facilitare la prima redazione di una storia del movimento valdese[74] – sottolineava in toni entusiasti e fortemente apologetici questa realtà valligiana, alla quale venivano attribuiti purezza evangelica originaria, mitezza e naturale pacifismo; perciò questi contadini erano «simplicitatis et docilitatis rarissimae» e dai costumi morigerati; fuggivano il lusso, la bestemmia e gli scandali, erano timorati di Dio, «homines in oves versos», e per ascoltare la parola di Dio attraversavano grandi distanze e venivano per «asperis itineribus». Essi erano come «oves mactationi destinatae», circondati da nemici sanguinari simili a «leones et ursi»[75]. Semplicità evangelica, povertà contadina e santità dei costumi erano così associate in un’immagine agiografica, peraltro ribadita da successive fonti riformate; come l’*Histoire des persecutions*, dove si raccontava come i valdesi rispettassero i dieci comandamenti vivendo «en la crainte de Dieu», non sopportando che in mezzo a loro regnassero iniquità «comme sont les sermens illicites, les periures, blasphemes, maudissons, execrations, les

[73] Il testo è stato edito da Enea Balmas (Torino, Claudiana, 1971), le citazioni a pp. 79, 105. Sulla figura di Gerolamo Miolo e sull’importanza di questa operetta per la storiografia valdese successiva, cfr. l’Introduzione del Balmas.

[74] Ivi, p. 8.

[75] IOANNIS CALVINI, *Opera quae supersunt omnia*, ediderunt G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, apud C. A. Schwetschke et filium, 1878, reprint Schmidt Periodicals GMBH, 1990, vol. XIX, coll. 573-575, (d’ora innanzi CALVINI *Opera*)

iniures, noises, dissensions, les yvrogneries, gourmandises, les paillardises, divinations, sorcelleries ou enchantemens, les larrecins, usures, tromperies et choses semblabes»[76]. O come l'*Histoire memorable*, che descriveva queste popolazioni come «aucunement exercitez au fait de la guerre», impossibilitate a resistere alle violenze soltanto con «forces humaines»[77]. Ben altri saranno i toni usati dal Possevino, che li definiva «montagnuoli di dura cervice», accusandoli sovente di azioni efferate, e a volte addirittura barbariche sui corpi dei nemici, nella convinzione, per di più, che quella «vecchia radice» eretica fosse da tempo pronta a prendere le armi. Altro sarà, a conti fatti, anche l'intendimento delle *Historie* scritte dal Lentolo e dal Noël, che costruiranno alla fine l'immagine di un popolo eroico ed invincibile, impegnato in una guerra difensiva e santa, e che dimostrava quanto «la puissance de Dieu est grande, à la deffence des siens en leur plus grande necessité»[78].

Gli accadimenti delle valli piemontesi sono stati, a ragione, interpretati per lungo tempo alla luce del conflitto religioso e delle immediatamente successive guerre di religione in Francia[79]. Si tratta di un canone di lettura consolidato, ma altri aspetti meriterebbero ulteriori approfondimenti, così come Augusto Armand-Hugon aveva evidenziato con acutezza nel 1961[80]. Le valli piemontesi furono per lungo tempo una realtà di confine (con la val Pragelato sul versante piemontese, ma facente parte del Delfinato; col Brianzonese e i territori del Bec Dauphin) che non corrispondeva ad una stabile frontiera politica, assai incerta tra Francia e stati sabaudi tra XV e XVI secolo, ma piuttosto ad un'antica unità alpina. Queste comunità di confine (a prescindere dalle implicazioni religiose) furono a lungo in stretto rapporto economico. Fin dal Duecento e ancora alla fine del Seicento, lungo l'asse Briançon-Pinerolo passavano molti dei traffici tra

---

[76] *Histoire des persecutions*, cit., p. 236. Di ben altro avviso sarà Scipione Lentolo, divenuto pastore di Prali, in val S. Martino, subito dopo la guerra, e che lascerà nella sua *Historia delle grandi e crudeli persecutioni* testimonianza dei gravi peccati del popolo valdese, peccati di ignoranza, di lussuria, di avarizia, di «dispreggio della parola di Dio» soprattutto, per cui da Dio erano stati castigati (FIUME, *Scipione Lentolo*, cit., pp. 89-97).

[77] *Histoire memorable*, cit., p. 74.

[78] Ivi, p. 70.

[79] Queste narrazioni furono un'opera propagandistica sia nei confronti delle chiese svizzere, alle quali si richiesero aiuti per la ricostruzione, sia verso i protestanti francesi che stavano per iniziare la loro prima guerra di religione, affinché difendessero fino all'ultima goccia di sangue «la pure Religion», perché «Dieu bataille pour nous». Si vedano le «Introduzioni» di Enea Balmas a l'*Histoire memorable* e alla *Storia delle persecuzioni e guerre*. Per le citazioni cfr. *Storia delle persecuzioni e guerre*, cit., pp. 230, 290.

[80] A. ARMAND-HUGON, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, in BSSV, LXXXI, 110, 1961, pp. 5-34.

Francia e Piemonte. Pinerolo, importante centro di mercato e di scambio ancora in mano francese, fu luogo dal quale arrivarono soccorsi ai valdesi in armi e soprattutto dove, quando si faceva mercato, nessuno era escluso dall'andarvi e non si guardava «se è di Pragelato, o luterano o no, ma ogniuno compra e vende liberamente et per questo i rebelli hano modo per via de amici de provedersi»[81]. Legami familiari e parentali non furono inconsueti, anche se mancano studi a mia conoscenza che ne approfondiscano la rilevanza; sono facilmente ipotizzabili a causa dei numerosi spostamenti di famiglie da una parte o dall'altra dei monti, in seguito alle persecuzioni inquisitoriali dei secoli precedenti e alla mobilità del *magistri* valdesi fin dal Trecento.

Si trattava di un'unione che le vicende del 1560-61 certamente rafforzarono. Nella *Histoire des persecutions* si fa menzione di un patto, già nei primi giorni del gennaio 1561, stipulato tra gli abitanti delle valli di Luserna e Bobbio e le chiese di Pragelato: «Esaminati gli interessi comuni, decisero di collegare con vincolo di alleanza («alliance» dice il testo francese) tutto il popolo valdese dimorante nelle valli e sulle montagne del Piemonte e del Delfinato»[82], patto che avrebbe portato in val d'Angrogna un cospicuo numero di armati dalla valle di Pragelato. A testimonianza, inoltre, di questi legami familiari, negli anni Settanta del Cinquecento, il governatore delle Valli Sebastiano Grazioli, detto Castrocaro, avvisava il duca che avrebbe voluto impedire una nuova mobilitazione di «quelli delle Valli» in aiuto dei riformati di Pragelato, sotto la Francia e minacciati dal re, ma – scriveva – «io non potrò tener costoro che non vadino a socorso de i luoro occorrendogli qualche cossa. Per c'è chi ha il padre, chi il figliolo in quelle bande et chi il fratello habitativi»[83].

Nei secoli precedenti, furono i gruppi valdesi, con le loro pratiche segrete e il loro nicodemismo, a costituire legami rilevanti tra le comunità, oppure questi legami (economici, parentali etc.) prescindevano dalla comunanza religiosa? La collettività era rappresentata sia dalle istituzioni comunali, in rapporto con le signorie feudali e con i sovrani, sia da quelle ecclesiastiche e laiche, come le confraternite. Bisognava pagare i tributi, le decime, sottostare alla giurisdizione signorile etc. Il valdismo medievale, che costituì un altro modello di vita cristiana, seppur minoritario, e che diede origine ad un movimento che sopravvisse ad ogni mutamento e persecuzione, condivise un «vissuto cristiano» senza

[81] Lettera del capitano Alessandro al duca, marzo 1561, in DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese*, cit., p. 303.

[82] *Histoire des persecutions*, cit., pp. 153-154.

[83] 4 luglio 1573, in A. PASCAL, *Le lettere del governatore Sebastiano Grazioli Castrocaro*, in «Bulletin de la Société d'Histoire vaudoise», 26, 1909, p. 28.

aperta conflittualità e che dovette necessariamente integrarsi con la Chiesa ufficiale che dominava tutti momenti della vita religiosa che avevano anche valenza civile, come il battesimo, il matrimonio, i funerali. Una «rete di nuclei familiari, di cellule attive e presenti» costituì indubbiamente la ragione della forza e della resistenza del movimento valdese[84], che tuttavia non può essere facilmente identificato con le comunità rurali nel loro complesso. D'altra parte, recenti studi di Piercarlo Pazé sull'Alta Val Chisone nel 1300 mostrano che sovente, alle numerose campagne inquisitoriali, le comunità reagivano *in toto*, pagando una penitenza collettiva per allontanare gli inquisitori, e dunque, al di là dell'evidente fastidio dell'avere un inquisitore in casa, vi era anche una certa solidarietà con quegli eretici che vivevano integrati nelle comunità[85].

Una conclamata identità come «popolo valdese» sembra essersi formata soltanto più tardi, dalla seconda metà del Cinquecento, quando con la Riforma si organizzarono le prime chiese locali. Testimonianze, ad esempio, di un tentativo da parte del corpo pastorale riformato di creare un'identità comune valdese, al di là delle frontiere politiche, si trovano, a mia conoscenza, successivamente alle vicende che stiamo narrando. In una lettera del 16 novembre 1572 del governatore delle Valli Sebastiano Grazioli, si lamentava che nelle Valli di qua e di là dai monti (del Piemonte e del Delfinato)

> i ministri [i ministri riformati] infiamano tanto il popullazo, con dirle che sono tutti di un populo Valdese, et che se suono fatti bruggiare et amazzare et suono corssi una medema fortuna per ottener questa cappitulatione, et che più tosto deveno star al periglio dela morte che lassiarssi tuoglier la libertà de la luoro relligione[86].

La resistenza armata del 1560, essersi fatti «bruggiare et amazzare» e aver combattuto assieme, aver «corssi una medema fortuna», così come l'aver ottenuto una «cappitulatione» dal sovrano, sembrano costituire un inizio della costruzione dell'immagine del «peuple vaudois». Si tratta di un tema che andrebbe certamente meglio approfondito e che, in parte, è stato studiato da Danicle Tron e da Marco Fratini, che hanno mostrato come la definizione cartografica di un territorio denominato «Valli valdesi», ormai definitivamentc inserito nel Pie-

---

[84] G. TOURN, *Riflessioni libere su un libro affascinante* (recensione a P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, Roma, Ecole française de Rome, 1993), in BSSV, CXIII, 178, 1996, pp.103-114.

[85] P. PAZÉ, *Chiesa cattolica, movimento valdese e inquisitori nella Val Chisone del 1300*, in *Vicende religiose dell'Alta Val Chisone*, a cura di R. Genre, Rourc (To), La Valaddo, 2005, p. 28.

[86] PASCAL, *Le lettere del governatore Sebastiano Grazioli Castrocaro*, cit., p. 21.

monte e caratterizzato confessionalmente, avverrà solo dalla seconda metà del Seicento in poi[87].

Se la confessione religiosa comune non fu l'unico elemento di aggregazione e di motivazione di una resistenza tanto tenace, è forse necessario guardare anche alla realtà politica e sociale di queste comunità alpine. La resistenza armata di alcune comunità delle Valli fu forse anche una rivolta contadina, oltre che un episodio delle guerre di religione del Cinquecento? Difficile dare una risposta, anche se strategia militare e azione politica non mancarono: dall'organizzazione armata, all'assalto dei castelli, alla formazione di strumenti politici per contrattare con il sovrano. Il ruolo delle comunità di villaggio durante le rivolte contadine è stato studiato in casi diversi e non facilmente assimilabili, in cui tuttavia il richiamo alla giustizia e agli antichi privilegi violati, che legittimavano la resistenza o l'insurrezione, fu un tratto comune. Inoltre, soprattutto nei casi di resistenza armata, era di grande importanza politica e strategica l'organizzazione comunitaria e anche la capacità di stringere alleanze difensive con altre comunità:

> La résistance paysanne s'appuyait visiblement sur la vie communautaire. Non seulement parce que l'organisation dominante du travail et le maintien de l'ordre et de la sécurité exigeaient une coopération, mais aussi parce que les conflits demandaient d'agir par l'intermédiaire des institutions communautaires. C'est à l'assemblée générale de la communauté qu'on concluait des accords, qu'on articulait les plaintes et le demandes, qu'on élisait les députés et qu'on collectait les fonds. C'est là que l'on cherchait à entrer en contact avec d'autres communautés et qu'en cas de soulèvement on s'organisait militairement»[88].

Augusto Armand-Hugon, tra i primi ad esaminare e a dare un sommario inventario di un prezioso Archivio che attende ancora di essere studiato, quello dei signori Luserna d'Angrogna conservato ora nella Biblioteca Reale di Torino,[89] ha sostenuto che soprattutto nel corso del '400 e del '500 le comunità della

---

[87] D. TRON, *La definizione territoriale delle Valli valdesi dall'adesione alla Riforma alla Rivoluzione francese*, in BSSV, CXVIII, 189, 2001, pp. 5-26; M. FRATINI, *Una* frontiera confessionale. *La territorializzazione delle Valli valdesi del Piemonte nella cartografia del Seicento*, in *Confini e frontiere: un confronto fra discipline*, a cura di A. Pastore, atti del convegno (Gargnano sul Garda, 22-23 aprile 2005), Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 127-143.

[88] S. IMSEN, G. VOGLER, *Autonomie des communautés et résistance paysanne en Europe du nord et en Europe centrale*. in *Résistance, répresentation et communauté*, a cura di P. Blickle, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 45-46.

[89] A. ARMAND-HUGON, *Archivio dei Luserna d'Angrogna*, in BSSV, LXXVIII, 107, 1960, pp. 77-92. Il miglior lavoro finora scritto sui signori di Luserna, con documentazione inedita, è

valle di Luserna, della bassa Val Chisone, della valle di S. Martino, infeudate a potenti ed antiche famiglie e a consorzi signorili, come i San Martino, i Rorengo, i Luserna, e che pur avevano già forme di autonomia, riuscirono a smantellare almeno in parte il potere feudale, sia con affrancamenti da numerose servitù mediante corresponsione di censi in denaro o natura[90], sia con transazioni cui addivenivano dopo lunghe liti, sia grazie a franchigie concesse dagli stessi sovrani sabaudi per indebolire le posizioni dei condomini delle Valli[91]. Si tratta di un percorso di emancipazione delle comunità rurali comune a molte altre parti d'Italia in questo periodo. Già Ercole Ricotti osservava che, per ricostruire l'assetto politico del Piemonte sabaudo all'inizio del '500 era necessario anzitutto «consultare i contratti di dedizione, le carte di libertà e gli Statuti particolari di ciascun comune»[92]. I comuni di Val Pellice, compresa Bibiana, avevano ottenuto fin dal 1448 e con atti successivi fino al 1509 una serie di «privilegi», riguardanti fiere e mercati, il diritto di essere giudicati in prima istanza da giudici locali, l'esenzione dalle tasse in caso di peste o di tempesta, la notifica di determinati atti a Luserna, il libero transito negli stati sabaudi[93]. Queste franchigie, concessioni, privilegi, «buone consuetudini», libertà, statuti e capitoli furono tutti difesi strenuamente dagli Stati subalpini, rendendo sovente difficili i rapporti tra le comunità e un sovrano intenzionato a rafforzare la propria autorità. Con queste comunità piemontesi Emanuele Filiberto, al prender possesso dei suoi stati, iniziò trattative; comunità che gli chiedevano la riconferma di statuti e privilegi precedentemente concessi, secondo una consolidata tradizione che sanzionava un accordo «tra contraenti di pari importanza»[94]. Il sovrano, che avrebbe voluto affrontare il problema con energia per volgere a suo favore gli equilibri di potere, fu poi costretto ad accettare mediazioni, scegliendo «una linea più morbida»; ma non con i sudditi ribelli delle Valli, ai quali toglierà, il 1 febbraio 1561, i numerosi e ramificati privilegi.

quello di P. RIVOIRE, *Storia dei signori di Luserna*, in «Bulletin de l'Histoire de la Société vaudoise», 11, 13, 17, 20 (1894-1903).

[90] Nell'Archivio dei Luserna d'Angrogna risultano dall'inventario dell'Armand-Hugon, ad esempio, numerosissimi affrancamenti per le comunità di Torre Pellice, Luserna, Angrogna, Bibiana, Vilar e Bobbio, dalla seconda metà del '400 alla fine del '500 (ARMAND-HUGON, *Archivio dei Luserna d'Angrogna*, cit., pp. 79-92).

[91] Sulla politica di consolidamento territoriale perseguita dai principi di Savoia nel corso del '200 e del '300, tramite il ripopolamento di territori, la costruzione di nuovi borghi e la concessione di franchigie agli *homines* che vi partecipavano cfr. R. COMBA, *Contadini, signori e mercanti nel Piemonte medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 40-54.

[92] E. RICOTTI, *Storia della monarchia piemontese*, I, Firenze, Barbera, 1861, pp. 66-67.

[93] ARMAND-HUGON, *Popolo e chiesa*, cit., p. 5.

[94] MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., p. 83.

L'editto di questa revoca, citato per la prima volta da Armand-Hugon[95], risulta assai esauriente nell'elencare le autonomie che venivano negate: da lungo tempo, dal 1469 per l'esattezza, «le comunità et huomini delle Valli d'Angrogna» godevano di libertà e franchigie concesse dai signori del luogo «per le quali erano stati fatti franchi di pagar fitti, royde, decime et altri diritti dovuti et dependenti dal diretto dominio nostro»; avevano ricevuto dai signori donazioni di «alpi, molini, luoghi comuni, et una parte delli emolumenti del oficio tanto civili come criminali». Faceva parte delle "libertà" anche il diritto di controllo del podestà del luogo, rappresentante della giustizia locale. Nessuno poteva inoltre «per qualsiasi causa essere sottratto per la prima cognizione al proprio giudice ordinario o alla propria giurisdizione» e nemmeno per la seconda cognizione, se ci fosse stato un magistrato locale, privilegio comune peraltro ad altre comunità del Piemonte, come Savigliano[96], e privilegio prezioso, perché sottraeva al controllo della giustizia feudale le comunità. Gli affrancamenti delle comunità erano naturalmente stati pagati a buon prezzo ai signori locali: il primo atto di affrancamento di Torre, del 13 ottobre 1528, ad esempio, vide i signori Vueto e Giovanni, figli di Burnone Rorengo, affrancare i cittadini di Torre concedendo loro il permesso di fabbricare mulini ad acqua in cambio di tre sacchi di grano e tre di segale ogni anno a Natale e Pentecoste; il diritto all'elezione del podestà e ai proventi dell'ufficio costò invece alla comunità un compenso annuo di 18 fiorini e una somma forfettaria di 1200 fiorini. Questi affrancamenti venivano confermati dal duca sabaudo su corresponsione di altre somme di danaro e con giuramento solenne di fedeltà di fronte al rappresentante del sovrano, come avvenne durante la dominazione francese, «genibus flexis, capite discoperto, manibusque iunctis»[97]. Ed è noto che nella tradizione giuridica medievale un privilegio «comprato e pagato» non poteva essere revocato.

Questa consapevolezza politica delle comunità alpine, recentemente oggetto di studio, adombrava una sorta di contrattazione dell'obbedienza e fu presente anche in altri luoghi, come ad esempio lo Stato di Milano[98], dove è stata

---

[95] ARMAND-HUGON, *Archivio dei Luserna d'Angrogna*, cit., pp. 33-34.

[96] P. MERLIN, *Il Cinquecento*, in *Il Piemonte sabaudo. Stato e territori in età moderna*, Torino, UTET, 1994, pp. 20-23.

[97] A. ARMAND-HUGON, *Torre Pellice. Dieci secoli di storia e di vicende*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1980, pp. 31-38.

[98] M. DELLA MISERICORDIA, *«Per non privarci de nostre raxone, li siamo stati desobedienti». Patto, giustizia e resistenza nella cultura politica delle comunità alpine nello Stato di Milano (XV secolo)*, in *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVII. Suppliche, gravamina, lettere. Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe*, a cura di C. Nubola, A. Würgler, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker &Humblot, 2004, pp. 147-215.

identificata una simile cultura contrattualistica nei rapporti tra i comuni rurali e lo Stato. Le comunità della montagna lombarda – dove le dedizioni, i capitoli, i patti avvennero, per la maggior parte dei casi, direttamente tra le comunità e il sovrano, mancando quella struttura feudale presente negli stati sabaudi – immaginavano un rapporto di reciproco impegno con il duca, grazie al quale le dedizioni e le promesse di fedeltà, cui si accompagnava la concessione di privilegi ed esenzioni, corrispondevano ad un diritto alla disobbedienza qualora il sovrano avesse commesso ingiustizia. Il sovrano sabaudo, tuttavia, nel febbraio del 1561 priverà le comunità e gli uomini di tutti questi privilegi, anzitutto perché concessi «in espresso detrimento del dominio nostro» e, in seconda istanza, per la loro «notoria ribellione» e «il grave delitto di heresia»; ove appariva evidente che il secondo motivo fungeva da giustificazione per il primo.

L'appello agli antichi "diritti e consuetudini" e ai "privilegi" cetuali ha costituito in età moderna uno strumento per rivendicare delle "libertà" contro il potere sovrano[99]. La concessione di privilegi e il loro riconoscimento da parte del sovrano sottendeva in qualche modo una concezione di "patto" sancito sia dal denaro versato per ottenerli, sia dalla consuetudine. Non mancò dunque, forse, tra le motivazioni che spinsero il "popolo valdese" a prendere le armi anche la convinzione antica di essere comunità che potevano contrattare con il proprio sovrano e, in casi tutti particolari, anche disobbedire ed opporsi. Particolarmente interessante, dunque, appare una giustificazione della resistenza armata valdese addotta in un libretto anonimo edito a Rotterdam nel 1689, sull'ultimo episodio di persecuzione e resistenza nelle Valli in seguito alla revoca dell'editto di Nantes del 1686 e alla cacciata degli abitanti dai loro territori. L'anonimo sostiene, infatti, che le chiese valdesi erano sopravvissute grazie ad un antico «fondement», riconosciuto anche dal Senato piemontese nel Seicento, in seguito peraltro ad un grosso esborso di denaro da parte della popolazione valdese. Questo «fondement», che ha tutto il sapore di un «patto», era appunto che i valdesi si erano sottomessi nel 1233 [sic] ai conti di Savoia, da cui era disceso

[99] Un recente studio di Alberto Clerici (*Costituzionalismo, contrattualismo e diritto di resistenza nella rivolta dei Paesi Bassi (1559-1581)*, Milano, FrancoAngeli, 2004) mostra convincentemente come nella rivolta dei Paesi Bassi il richiamo ai privilegi giuridici tardo medievali abbia costituito un fondamento alla rivolta per la rivendicazione delle libertà politiche, economiche e anche religiose. Pur non volendo né potendo paragonare gli avvenimenti del 1560-61 in Piemonte alla "rivoluzione" dei Paesi Bassi, iniziata peraltro nel 1566, quindi qualche anno dopo, sarebbe tuttavia interessante sviluppare meglio la ricerca anche in questa direzione.

l'attuale sovrano, «a condition qu'ils seroient maintenus dans leurs privileges»[100].

4. Il dibattito sulla resistenza armata

Grazie ad un indebolimento della parte feudale e attraverso una lenta conquista dell'apparato amministrativo comunale, avvenne dunque, secondo Armand-Hugon, una "democratizzazione" della vita delle comunità[101]. Le fonti tradizionali che narrano le vicende del 1560-61 fanno sovente riferimento ai sindaci, ai rappresentanti delle corporazioni (i «syndicats») e delle parrocchie, che partecipano alle trattative con i rappresentanti ducali, alle assemblee dei capi famiglia, ma mancando uno studio più attento della realtà comunale delle Valli in questo periodo è difficile precisare in questo senso. Per Armand-Hugon, comunque, queste comunità trovarono nel '500, nel sistema ecclesiastico presbiteriano e calvinista, una «sorprendente analogia» ed un'identificazione tra la parrocchia e il comune, con i medesimi uomini consiglieri e sindaci da una parte e anziani dall'altra. Allo stesso modo i riformati conquistarono a poco a poco anche le strutture ecclesiastiche del comune, come ad Angrogna dove sul terreno della «confrateria», la «frairia» di Angrogna, associazione religiosa e civile degli uomini del comune, fu edificato il tempio valdese di San Lorenzo nel 1555[102]. I ministri mandati da Ginevra nelle Valli ne informarono più volte le chiese svizzere. A Fenestrelle in val Chisone, Cosme Brevin, amico ed allievo di Guglielmo Farel, e nel 1561 pastore del luogo, uno dei ministri turbolenti che

---

[100] *Histoire de la persecution des Vallées de Piemont contenant ce qui s'est passe dans la dissipations des Eglises et des habitants de ces Vallées arrivé en l'an 1686*, Rotterdam, chéz Abraham Acher prés de la Bource, 1689, p. 4. La data citata dal documento è curiosa, perché storicamente il giuramento di fedeltà ai principi Savoia di Acaia o di Piemonte delle famiglie signorili di val San Martino, di Luserna, di Bricherasio, Bagnolo, Barge etc. avvenne nel 1294. La potentissima famiglia dei signori di San Martino, peraltro, sfuggì in gran parte al controllo sabaudo e costituì, con il castello di Perrero, per molto tempo una spina nel fianco dei Savoia che dovranno sottomettere la valle con la forza; cfr. COMBA, *Contadini, signori e mercanti*, cit., pp. 40-41.

[101] ARMAND HUGON, *Popolo e Chiesa*, cit., pp. 14-25.

[102] ID., *Torre Pellice*, cit., p. 29. Nel gennaio del 1561 il duca chiedeva al pontefice di poter intervenire su queste «Confrarie» governate da laici, le cui entrate erano distribuite «in modo che più tosto ha forma de Baccanali, che d'elemosine». «Et quel che è peggio – scriveva Carlo Borromeo, a nome di Pio IV, al nunzio in Piemonte Francesco Bachaud – che gli administratori di essi beni per la maggior parte li convertano in uso proprio». Qualche tempo dopo, dunque, fu deliberato che i beni di queste confraternite fossero impiegati nell'erigendo collegio dei gesuiti, cfr. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese*, cit., pp. 240, 244.

in questo periodo animavano le Valli[103], scriveva il 6 ottobre alla Compagnia dei pastori di Ginevra chiedendo un maestro di scuola da Ginevra «pour nostre escolle generalle», e raccontava con entusiasmo che, in quel momento, la valle «est purge de prestraille et ydolatrie papistique», a tal punto che loro stessi, i ministri, erano ormai stabilmente alloggiati nelle case dei curati e del priore e che il popolo si era impossessato delle rendite e delle decime ecclesiastiche, impiegate da qualche tempo sia «pour l'entretenement du ministre que de la dite escolle»[104]. Fu certamente questa una realtà diffusa nelle Valli a metà Cinquecento, che ne modificò in modo duraturo la struttura sociale ed ecclesiastica. Si affermò, accanto all'organizzazione comunale, la struttura delle chiese calviniste con «libera scelta od elezione degli anziani, come quella dei consiglieri, scelta dei pastori, come dei sindaci, intervento di adunanze plenarie di popolo». «Ne sarebbe nata – secondo Armand-Hugon – la strana entità di popolo-chiesa, caratteristica delle Valli Valdesi e dei paesi riformati, in cui non si sa bene se prevalessero le determinanti laiche o quelle ecclesiastiche»[105].

Il problema religioso costituì una radicale novità nella rivendicazione delle autonomie e privilegi di queste comunità, sovvertendo temporaneamente i rapporti tra sudditi e sovrano. Soltanto nell'*Histoire memorable*, tuttavia, elaborata nel cuore dello scontro militare[106], il duca fu ritenuto direttamente responsabile delle persecuzioni e dei tradimenti che porteranno alla rivolta armata, mentre dal resto delle fonti di parte riformata emerge un'immagine del principe, come giudice supremo e garante della giustizia, non dissimile da quella che nei secoli fu elaborata da giuristi e filosofi[107]. Nelle suppliche di questo periodo i valdesi si presentarono sovente come «humbles et obeissans subjects», che si rivolgevano ad un «Prince misericordieux et clement», un principe garante della «justice», anche nei confronti di quegli ufficiali che avevano esercitato l'ingiustizia «chastians plustost les bourses que les malfaicteurs», secondo un'immagine comune nella cultura politica del tempo e all'interno delle «relations traditionnelles d'obeissance»[108]. Al principe promettevano, nel momento in cui fossero

---

[103] JALLA, *Le Refuge français dans les Vallées Vaudoises*, cit., LXXXV, 1935, pp. 14 -15.

[104] CALVINI *Opera*, vol. XIX, coll. 28-29.

[105] ARMAND-HUGON, *Popolo e chiesa*, cit., p. 12.

[106] Le tre edizioni note dell'*Histoire memorable* risalgono al 1561 e al 1562. Fu opera di propaganda, di esortazione e di edificazione, scritta probabilmente dal ministro Scipione Lentolo che, come si è detto, partecipò direttamente alle vicende.

[107] A. DE BENEDICTIS, *Gli specchi dei principi*, in EAD., *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 251-261.

[108] T. MÉNISSIER, *La place des monarcomaques dans le débat sur les relations d'obeissance au XVIe siècle*, in *Et de sa bouche sortait un glaive*, cit., p. 16.

stati perdonati ed avessero ottenuto soddisfazione alle loro richieste, che «nous le servirons de telle murailles qu'il n' y en faudra point d'autres» ed il sovrano non avrebbe avuto bisogno di altre difese, – «noz personnes en lieu de forteresses» –, tanto meno di quelle costose fortezze che Emanuele Filiberto stava progettando di costruire e che, si scriveva con involontaria ironia, sarebbero costate «assez plus grand travail pour nous»[109]. Il sovrano era stato, dunque, mal consigliato da «gente malevola» a corte, tra denunce, macchinazioni e intrighi; i suoi sudditi, invece, erano «les plus obeissans et fideles de tous les subiets du Duc leur souverain Prince et naturel», al quale non desideravano altro che obbedire[110].

L'*Histoire des persecutions* pubblicava tuttavia un testo assai singolare, e ancora poco studiato, la prima confessione di fede redatta dai valdesi riformati[111], che le comunità di Angrogna presentarono nel 1556 al sovrano francese: «le peuple», pur riconoscendo che «les puissances superieures (comme Princes et Magistrats) sont ordonnees de Dieu et que quiconque leur resiste il est rebelle a Dieu», sottolineava tuttavia che si trattava di un'obbedienza condizionata, a patto «toutesfois qu'ils ne commandenz chose qui soit contre l'honneur de Dieu, lequel est le souverain prince de tous»[112]. Autore di questa confessione di fede fu presumibilmente l'allora ministro di Angrogna Etienne Noël, francese di Troyes, della cui formazione sappiamo finora ben poco, e che nel 1556, in una lettera alle chiese svizzere in cui denunciava le crudeli persecuzioni fatte da «Sathan et les siens» alla «pouvre eglise» e al «pouvre peuple», narrava di essere comparso davanti alla commissione mandata dal Parlamento di Grenoble «au temple de ma paroisse» e di essere stato interrogato sui punti di fede controversi. Essendo poi stato comandato al popolo di obbedire, egli aveva ribattuto «qu'ilz considerassent s'il estoyt licite de obeir à eux plus que à Dieu». Dopo di che il popolo della val di Luserna aveva presentato una confessione di fede «en laquelle il voloit vivre et morir jusques ad ce que on leur monstreroyt par la parolle de Dieu que la messe et aultres superstitions papisticques estoyent ordon-

[109] *Histoire memorable*, cit., «Requeste envoyee par les Vaudois a l'Excell. Madame Marguerite», pp. 112, 116, 118.

[110] *Storia delle persecuzioni e guerre*, cit., pp. 95, 264, 120.

[111] Valdo Vinay, in *Le confessioni di fede dei valdesi riformati, con documenti del dialogo fra «prima» e «seconda» Riforma*, Torino, Claudiana, 1975, ha dato scarso peso a questa confessione di fede, pp. 153-154. Enea Balmas, curatore dell'edizione dell'*Histoire des persecutions*, osservava che questo interessante memoriale, che «non ha sin qui attirato l'attenzione degli studiosi», facendo riferimento alla necessità di essere convinti «mediante la pura parola di Dio» per mutare le proprie opinioni religiose, riprendeva uno «dei grandi motivi conduttori della controversistica protestante, quale era stata messa a punto in quegli anni dai Farel e dai Viret».

[112] *Histoire des persecutions*, cit., p. 236.

nees de Dieu et necessaires au service de Dieu»[113]. Era una precoce affermazione di un diritto alla resistenza, che soltanto qualche anno dopo, nel 1559, Theodore de Bèze introduceva nella confessione di fede redatta per i protestanti francesi, e poi riscritta nel 1560. Questa importante eccezione all'obbedienza al sovrano, inizialmente ristretta alla sola resistenza passiva, nella redazione del 1560 era invece ampliata, e comprendeva altri poteri sovrani, dai sette grandi Elettori in Germania, ai membri degli Stati in altri paesi, ai quali competeva il potere di deporre il re; di disobbedire dunque, se il sovrano non manteneva la "pura religione". Si tratta dell'inizio di una riflessione che lo porterà poi a scrivere il *Du droit des magistrats*[114]. Si trattava anche della prima delle domande che si porrà, due decenni dopo, l'autore delle *Vindiciae contra tyrannos*: «A savoir si les sujets sont tenus & doyvent obeir aux Princes, s'ils commandent quelque chose contre *la Loy de Dieu*»[115], ma che aveva già avuto una lunga gestazione nella discussione sul diritto di resistenza dei magistrati inferiori ai superiori, avvenuta in Germania tra il 1530 e il 1550, e che ebbe con la *Confessione* di Magdeburg, città che resistette all'assedio del 1550 da parte dell'armata imperiale che voleva imporre l'Interim, una sistemazione storico-teologica per cui il «pieu magistrat» può usare «ses armes» per difendere «le même ministère et toute l'eglise contre la persécution injuste»[116].

Nella confessione di fede valdese si faceva uso di un linguaggio assai particolare: la sovranità, infatti, veniva distinta in principi e magistrati, «les puissances superieures»; una distinzione tra una pluralità di «potestates» che stava divenendo centrale nel dibattito europeo sul potere e sull'opposizione a un sovrano persecutore della parola di Dio. Già nel 1530 Martin Butzer, nella seconda edizione del suo commentario ai quattro Evangeli, più volte ristampato e, come noto, guida fondamentale per Calvino soprattutto nell'interpretazione dell'Epistola ai Romani[117], elaborava una visione pluralista dei poteri dati da Dio anche ai magistrati inferiori, legittimando il diritto di resistenza del buon pastore, che non deve mai abbandonare il gregge quando arriva il lupo, l'*impius*

---

[113] A. DUFOUR, *Un document sur les Vallées Vaudoises en 1556*, in BSSV, 1970, 128, pp. 61-62.

[114] R. M. KINGDON, *Th. de Bèze était-il vraiment «monarchomaque»?*, in *Et de sa bouche sortait un glaive*, cit., pp. 121-128.

[115] Sull'autore identificato in Philippe Duplessis-Mornay cfr. H. DAUSSY, *Les huguenots et le roy (1518-1581). Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002, pp. 229-258.

[116] C. ZWIERLEIN, *La loi de Dieu et l'obligation à la défence: de Florence à Magdeburg 1494-1550*, in *Et de sa bouche sortait un glaive*, cit., pp. 31-75.

[117] Si tratta delle *Enarrationes perpetuae, in sacra quatuor evangelia*, da tempo diffuso anche in Italia.

tyrannus. Distinguendo differenti «potestates» volute da Dio, con una sottolineatura quanto mai importante della pluralità dei detentori del potere («Sunt enim & ipsi [princeps & magitratus] in hoc constituti, ut mala a populo Dei depellant, & quae bona ac salutaria sunt, defendant»), Butzer concludeva che se il sovrano tentava di sovvertire l'ordine di Dio, allora poteva esser considerato dai magistrati inferiori «non Principem sed hostem». Nel testo veniva anche discusso il diritto del privato, in casi eccezionali ricordati nei testi biblici, a difendere l'esercizio della religione contro i cattivi magistrati[118]. Questa visione pluralista delle «potestates», che ben si applicava alla realtà dell'Impero, si estendeva dunque perfino all'idea di una resistenza privata del tutto straordinaria da parte di uomini voluti da Dio, come Mosé, Abramo, Elia...[119]. Si trattava di una concezione condivisa da Wolfang Capitone, da Bullinger, e anche Pierre Viret, «une vision strasbourgeoise et même haut-allemande» che legittimava in modo «étonammement vaste» la resistenza «du peuple entier contre les potentats tyranniques»[120].

Sembra difficile dire se, e in quale modo, queste riflessioni filtrassero nella confessione valdese del 1556. Si può soltanto osservare, in mancanza di altre prove, che il riformatore Pierre Viret, legato soprattutto a Guillaume Farel e a Calvino, fu pastore della chiesa di Losanna dal 1536 al 1559. Una delle prime teorie del diritto di resistenza fu, appunto, la sua, quando nel 1547 teorizzò il diritto dei magistrati inferiori ad opporsi attivamente ad una tirannia politica e religiosa[121]. Da Losanna giungerà nel 1555 Etienne Noël, che accompagnava il pastore Gilles des Gilles di ritorno alle Valli dopo un viaggio nel Regno di Napoli, e fu in quel periodo che egli divenne ministro di Angrogna. Rapporti stretti tra il Noël e il Viret furono dunque possibili, e possono spiegare le particolari intonazioni della prima confessione di fede presentata dalle comunità valdesi riformate al loro sovrano.

---

[118] Sull'importanza di Butzer nell'elaborazione del pensiero sul diritto di resistenza, cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1989, vol. II, pp. 287-295, ma soprattutto ZWIERLEIN, *La loi de Dieu*, cit., pp. 61-75.

[119] Lo Zwierlein osserva finemente che, «se Calvin (*Institutio*, IV, 20,30) reprend cette idée de la vocation légitime divine d'un «privé» et si les «Monarchomaques» le font aussi [...], c'est avant Calvin encore Bucer qui l'a exprimé»; cfr. *La loi de Dieu*, cit., pp. 68-69.

[120] Ivi, p. 69. Lo Zwierlein chiarisce che queste posizioni egualitarie affondano le loro radici nella realtà politica dei cantoni svizzeri che non conoscono gerarchie di poteri, perché al di sopra dei magistrati cantonali esiste solo Dio, ivi, p. 70.

[121] R. D. LINDER, *The Political Ideas of Pierre Viret*, Genève, Droz, 1964; ID., *Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition*, in «Journal of Modern History», 38, 1966, pp. 125-137.

La giustificazione del diritto di resistenza arrivava alle Valli, d'altra parte, quando già molti episodi dimostravano la volontà di parte della popolazione ad opporsi alle persecuzioni. Fin dagli anni '30, in Provenza e nel Delfinato, si diceva che i riformati erano decisi a non lasciarsi prendere e a resistere in armi: «et à cette fin faisoient amas d'armes et de poudre», confessava un testimone[122]. Altre testimonianze dicono che anche nel 1556 si pensava ad una resistenza. A Calvino era giunta voce che in risposta agli editti e alle minacce del re di Francia i «fratres Alpinos» stavano accingendosi «ad repugnandum». Egli sperava di ammansirli, ma sapeva anche che essi «in montes autem fugere absurdum putant, unde eos brevi inopia extrahat»[123]. In quegli anni, tra i ministri riformati presenti nelle Valli, si stava dunque elaborando una discussione attorno al diritto alla difesa, come dimostra anche una disputa tra Possevino e i ministri valdesi, Noël e Lentolo, avvenuta il 26 luglio 1560. Il Possevino accusava la popolazione ribelle di azioni efferate contro i cattolici: «soggiunse allhora l'Archiministro loro [Etienne Noël] – raccontava il gesuita – queste formali parole, che *vim vi repellere licet*, et mostrandosi che questa non è parola evangelica di cui fanno tanta professione anzi contraria a Christo N. S., a San Paolo e a San Pietro, restò convinta et aperta l'iniquità dei cuori loro»[124]. Il richiamo al diritto naturale, di cui questo famoso passo del Digesto (*vim vi repellere licet*) era la fonte giuridica, costituiva il fondamento della teoria privatistica della resistenza, usata da molti teologi radicali nel corso dei secoli e nella discussione cinquecentesca sul diritto di resistenza[125].

Nel racconto degli accadimenti militari del 1561 è fatto sovente riferimento a ministri presenti non solo nelle comunità, ma anche sul campo di battaglia. Di questo piccolo gruppo di uomini, soprattutto di origine francese, che dal 1555 cominciarono ad essere mandati da Ginevra nelle Valli piemontesi, nel Delfinato, nel marchesato di Saluzzo, ancora occupati dalla Francia, Daniele Tron si sta occupando di ricostruire le biografie, e a lui devo molte delle mie conoscenze. Nel 1560, secondo i dati di Daniele Tron, si trovava nelle Valli piemontesi un gruppo di dodici ministri, di cui il Noël era appunto l'«archiministro». Di pochi conosciamo in modo preciso la formazione culturale, dato che l'Accademia ginevrina, organismo precipuo per la formazione dei pastori da inviare anche all'estero, fu fondata da Calvino nel 1559 ed essi co-

[122] R. Peter, *Le comte Guillaume de Furstenberg et les Vaudois*, in BSSV, XCVIII, 1978, 143, p. 33.

[123] Calvini *Opera*, vol. XVI, coll. 102-103, Calvino a Viret e Beza, 1556, 10 aprile.

[124] Crivelli, *La disputa di Antonio Possevino*, cit., p. 89.

[125] Sul diritto di legittima difesa fondato su questo passo del Digesto cfr. Skinner, *Le origini del pensiero politico*, II, p. 185 sgg.

minciarono ad arrivare nelle Valli dal 1555. In tutta la vicenda del 1560-61, i sindaci delle comunità ed i ministri vengono accomunati dalle fonti, nelle trattative come nella resistenza, in una commistione di organizzazione civile, religiosa e militare. La presenza di questa sorta di "commissari politici" è considerata, da entrambe le parti, il fulcro dell'opposizione. Il principale mediatore del trattato di Cavour, Filippo di Racconigi, li considerava la propria naturale controparte: «perchè noi vedemo che li ministri sonno quelli che governano il tutto et che senza loro non si può far cosa buonna [...] costoro da essi ministri sonno governati»[126].

Questi ministri reputavano forse di essere dei "magistrati inferiori" ai quali, accanto ai sindaci delle comunità, in casi particolari poteva essere demandato il diritto di resistenza? Alcuni erano personaggi veramente straordinari, una commistione di fervore religioso, di tempra da avventurieri, di capacità militare: come il ministro di Pragelato Martin Tachard, che capeggiò la spedizione di quattrocento pragelatesi in aiuto delle Valli nella prima azione armata del 1560. Una testa calda che aveva, con decisione, sovvertito ogni cosa nella propria parrocchia, cacciandone il curato, dopo aver abbattuto i tabernacoli, le immagini, le lampade, aver bruciato i paramenti della messa[127]. Violenza armata e violenza iconoclasta andarono dunque di pari passo. Nelle assemblee, che si tennero nelle Valli in quel periodo, sembra venisse promesso che «abbatteremo gli idoli e gli altari»[128]. La documentazione testimonia la conquista violenta di chiese e locali di confraternite, con la distruzione dei simboli religiosi della confessione nemica, e mostra che anche la conquista della campana del villaggio era un atto altamente simbolico. In una supplica dei valdesi a Filippo di Savoia, circa il 20 aprile 1561, a nome di tutto «le peuple Vaudois» si richiedeva, tra l'altro, di «nous laisser libres en nostre Religion, qui est la pure parole de Dieu, et la reli-

[126] PASCAL, *Le lettere del governatore Sebastiano Grazioli Castrocaro*, cit., al Trinità, 30 aprile 1561, p. 112.

[127] Sulle vicende del Tachard cfr. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., pp. 190-191, in particolare per la lettera del curato di Oulx Michel Roul del 6 gennaio 1560 al procuratore regio Fabry, che denunciava come il Tachard e i suoi seguaci avessero occupato la chiesa di Pragelato cacciandolo. Dal 30 novembre 1559 «ils ont pris le logis de la cure et is ont logé led.». Dal 1558 non si pagavano più gli affitti dei beni ecclesiastici nel pragelatese e le decime alla prevostura di Oulx (B. PAZÉ BEDA, P. PAZÉ, *Riforma e cattolicesimo in Val Pragelato 1555-1685*, Pinerolo, Alzani, 1975, p. 51). Il Parlamento di Grenoble, già il 15 ottobre 1558, aveva dichiarato Tachard, Estienne Vidal e altri «conviancu de crime d'heresie et scandalle et sédicion» e li aveva condannati ad essere bruciati, assieme a un console e consigliere di Usseaux (Ivi, pp. 49-50); nel luglio del 1559 li definiva «rebelles et desobeissants au Roi Daulphin» (JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte*, cit., p. 187).

[128] *Histoire des persecutions*, cit., p. 155.

gion de noz peres»...e che gli restituissero i beni rubati dai vicini e soprattutto «noz cloches»[129]. Nel 1558 il moderato Pietro Toussain, pastore a Montbéliard, accusava Guillaume Farel ed i suoi di aver inviato nelle Valli, abitate dai valdesi che «puriorem Christi doctrinam cum magna vitae sanctimonia retinebant», dei ministri che avevano iniziato a distruggere la messa, gli altari, le immagini, costringendo tutti «ad papismum universum abiurandum» ed imponendo i sacramenti alla maniera di Ginevra. Perciò molti temevano che questi furori avrebbero scatenato persecuzioni anche dei buoni, al punto che sarebbe stata cancellata la parola di Dio[130].

I ministri delle Valli, alla vigilia della resistenza armata contro il sovrano sabaudo, ebbero un violento contrasto, uno «screzio violentissimo»[131], tra coloro, sembra, che si fidarono delle promesse ducali e ne accettarono le condizioni e coloro che, non fidandosi, propugnavano la difesa armata. Nella sua mai edita *Historia delle grandi e crudeli persecutioni*, Scipione Lentolo affronterà più volte questo problema, testimoniando di un dibattito in corso tra la popolazione valdese fin dall'inizio delle operazioni militari. A causa della complicata vicenda testuale che riguarda l'*Historia*, redatta in tempi successivi e quindi adattata ad un differente contesto politico[132], non è chiaro come il dibattito si sia sviluppato, se i pastori presenti in quel momento abbiano frenato la popolazione o l'abbiano incitata alla resistenza. L'autore dell'*Histoire memorable*, probabilmente lo stesso Lentolo, appare invece molto più esplicito, quando scrive, ancora emozionato dagli avvenimenti, che «falsi fratres aliqui», nel novembre del 1560, come se prendessero una decisione su loro faccende private e sebbene quasi tutti i ministri protestassero

> populo persuaserunt [...] ut ostium falsissimis promissis levissime credens, depositis armis, ac missis ad Principem nunciis, qui totius populi nomine obedientiam promitterent ac veniam peterent[133].

---

[129] PASCAL, *Fonti e documenti*, cit., p. 105.

[130] CALVINI *Opera*, vol. XVII, coll. 105-107.

[131] FIUME, *Scipione Lentolo*, cit., p.76.

[132] Di questa *Historia* esistono due codici differenti tra loro, il manoscritto di Berna, pubblicato da T. Gay, Torre Pellice, Tipografia subalpina, 1906, e il manoscritto conservato alla Bodleian Library di Oxford, cod. Barlow 8.

[133] *Histoire memorable*, cit., p. 154. Il Lentolo dovette con gli altri ministri attraversare il colle Giuliano con la neve portando con sé la moglie gravida al settimo mese, e si capisce che era infuriato! Anche una nota marginale contenuta nel manoscritto di Berna della *Historia* testimonierebbe di questo dissidio. Scriveva infatti il Lentolo sul Noël: «La bontà e troppa facilità di questo fratello pose in non piccol pericolo se stesso et i compagni, quantunque fosse da loro con ogni diligenza possibile avvertito di non prestar fede alle false promesse de' nemici. Anzi fu cagione di

Perciò fu deciso di consegnare le armi e mandare delegati al sovrano per trattare la resa.

Il conflitto sembrerebbe avvenire tra il Lentolo stesso, sostenitore delle tesi più radicali, ed il più cauto e moderato Etienne Noël. Lentolo, inoltre, inserì alcuni passi interessanti in una delle due più tarde versioni della sua *Historia delle grandi e crudeli persecutioni*, che mostrano come la vicenda piemontese avesse acquisito un significato esemplare all'interno della discussione sul diritto di resistenza:

> Avvenne fratanto, che posto di nuovo in consulta, s'era lecito difendersi in tale estremità con l'armi, ve ne furono di quelli, i quali difendevano, che di sì: e ne allegavano le seguenti raggioni. Che al popolo era lecito difendersi, a ripulsare la ingiuria, e violenza de loro aversarii in simil necessità e così estrema: percioché (diranno essi) ciò si faceva, per difendere una giusta e santa causa, ch'era di mantenere la vera Religione: a conservare la vita et honor loro, delle mogli e figliuoli loro: e tanto più che tal guerra era lor fatta ad istigatione del Papa, anzi da lui stesso e da suoi, non propriamente di volontà de lor Prencipe. Vi fu uno che disse, Io sono obligato al mio Prencipe di esser fedeli [sic], a rendergli quello, che gli sono per ragione di Suddito e Vassallo quanto alle cose civili et humane tenuto: egli poi all'incontro per ogni bene è obligato, non solo di non farmi egli violenza, ma di prohibire, che non mi sia fatta[134].

Molti erano gli argomenti radicali evocati: il diritto alla difesa «privata» per salvare, oltre che la libertà di coscienza, la vita propria e quella della famiglia quando si veniva attaccati con la violenza (*vim vi repellere licet*); il patto implicito tra principe e sudditi, che entrambe le parti erano tenuti a rispettare; il diritto inalienabile, infine, sulle proprie terre: «e' terreni gli ho da miei passati – avrebbe detto uno dei contadini di Angrogna –, e' gli ho coltivati molto tempo con sudori di sangue, per nutrir poveramente me e' la mia piccola famiglia: e perciò delibero di difendermi da questa ingiusta violenza o morire»[135]. Il Noël, che scriveva nel 1562, subito dopo gli avvenimenti, aggiunse un ulteriore e complicato tassello, confluito probabilmente in seguito nella narrazione del

molti danni che i soldati ferono a quel povero popolo, oltre a gli infiniti che gia haveano ricevuti; il che dee essere ben notato, acciochè si vegga quanto si possa credere agl'inimici di Dio e della sua Chiesa, ne' quali non v'è se non fraude et inganno» (Ms. f. 231v; éd. T. Gay, p. 194). Ringrazio Daniele Tron per questa informazione.

[134] FIUME, *Scipione Lentolo*, cit., pp. 71-72.

[135] Ivi, p. 72.

Lentolo. Scrisse infatti che furono altri ministri, al di fuori delle valli di Luserna e Angrogna, a mandare «des lettres» alla popolazione, che inizialmente aveva deciso di non difendersi; in queste lettere si diceva appunto che era lecito rispondere alla violenza per difendere la propria religione, la vita propria e quella delle mogli e dei figli[136].

Furono vicende che incisero fortemente sull'immagine di mansuetudine, persecuzione e martirio che si coltivava nei paesi protestanti, anche a Ginevra, su queste Valli. Emerge chiaramente che a Ginevra ci si aspettava tutt'altro comportamento: in un appunto di diversa mano, a margine della lettera già citata che Etienne Noël scrisse nel 1556 alle chiese svizzere, si definivano le comunità come delle «eglises», ma si pensava anche i loro fedeli fossero «tout prestz ou de quitter le païs ou aller tous ensemble, peres, meres et enfans, là où il plaira au Roy leur assigner lieu pour, par leur sang, rendre tesmoignage à la verité, plustost que de retourner à l'idolatrie. Ne craignez les tumultes ou seditions – aggiungeva tranquillizzante il commentatore–. Ilz sont prestz à souffrir et non à se deffendre»[137]. Nell'agosto del 1556, anche Pierre Viret assicurava Calvino da Losanna che il re di Polonia si sarebbe offerto di ospitare «fratribus illis Valdensibus», se volevano emigrare[138]. Del tutto sottovalutata sembra, in queste osservazioni, quella fortissima componente di radicamento territoriale che dimostrerà poco dopo la popolazione delle Valli, per nulla convinta di abbandonare le proprie terre, nonostante le pressioni che indubbiamente verranno dalla Svizzera.

La guerra dei valdesi non riscosse l'entusiasmo di Ginevra, anche se tra i riformatori svizzeri fu alta la preoccupazione e acuto l'interesse. Così Bullinger scriveva a Calvino, il 3 gennaio del 1561, chiedendo di essere al più presto «diligenter» informato su «quid factum sit cum fratribus nostris vallis Angroniae»[139], e Theodore de Bèze, il 27 febbraio, raccontava allo zurighese Rodolphus Gualterus, pur riconoscendo di saperne ben poco, di aver notizia che «Ducis Sabaudiae praesidia quae in Valle Angroniana collocarat, a Valdensibus provincialium vicinorum copiis adiutis ad internecionem caesa»; le truppe sabaude dunque erano state massacrate fino all'ultimo[140]. Un mese dopo poteva precisare, con evidente soddisfazione, che il sovrano sabaudo aveva subito ben tre so-

[136] *Storia delle persecuzioni e guerre*, cit., p. 123.

[137] Così in un appunto di altra mano a margine della lettera di Estienne Noël già citata, DUFOUR, *Un document sul les Vallées Vaudoises en 1556*, cit., p. 62.

[138] CALVINI *Opera.*, vol. XVI, coll. 252-253; Viret a Calvino, 6 agosto (1556), da Losanna.

[139] Ivi, vol. XVII, coll. 302-303, Heinrich Bullinger a Giovanni Calvino, 3 gennaio 1561.

[140] Ivi, coll. 380-381.

nore sconfitte «nostris Valdensibus», costretti «ad ultima consilia»[141] a causa della sua estrema crudeltà. Se Bèze insistette più volte sulla «victa eorum patientia» e sugli «extrema consilia» cui furono costretti i fratelli pedemontani e se egli fu il referente politico di Lentolo, giunto in aprile a Ginevra per spiegare le ragioni dei ribelli, non sembra del tutto vero che Calvino si sia sempre «dimostrato aprioristicamente contrario alla difesa armata contro il duca»[142].

Calvino, infatti, colse subito le potenzialità di un'azione vittoriosa. Scrivendo il 14 marzo 1561 a Johannes Leningo, lo ringraziava per averlo avvisato delle intenzioni del duca di Savoia, che stava attivamente operando per una lega cattolica antiprotestante – un «clandestinum foedus», come scriveva Calvino – con la Spagna e Pio IV, il cui scopo principale era «la distruzione di Ginevra»[143]. Calvino sapeva che il duca aveva cercato di allearsi con molta «gente Helvetica», soprattutto per creare divisione e affinché non si venisse in aiuto di Ginevra; un piano che era fallito, ma contro il quale si era mosso anche Dio («Adde quod alio Deus ipsum trahit»). Gli abitanti delle Alpi, sudditi del duca, infatti, seppur vessati e perseguitati dal duca, non avevano cessato di professare «evangelii confessionem» e quando gli erano state mandate contro «militum turmas», condotti «ad desperationem», avevano deciso di difendersi e respingere quella «tyrannicam violentiam». Privati di ogni bene, costretti con mogli e figli a rifugiarsi «in sylvarum latebras», avevano distrutto le truppe sabaude. E non solo i valdesi avevano punito il duca sabaudo, ma anche il turco gli aveva contemporaneamente inflitto una sonora sconfitta presso Nizza. Aggiungi che – infieriva Calvino con concreto realismo – il sovrano era molto povero e così carico di debiti, che non trovava più chi gli facesse credito. Era la potenza di Dio che ne usciva trionfante: «ita Deus impiorum consilia quasi nebula discutit»[144]. valdesi e turchi erano dunque strumenti nelle mani di Dio per punire la tirannica violenza del duca sabaudo, strumenti della sua giustizia, di fronte alla quale non valeva alcuna obbiezione intorno al diritto di resistere ad un sovrano legittimo.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

[141] Ivi, coll. 410-411, Theodore de Bèze a Johannes Wolf, 25 marzo 1561. Su questa espressione di Bèze e le sue posizioni nei confronti delle vicende valdesi cfr. in questo volume il saggio di Emanuele Fiume.

[142] FIUME, *Scipione Lentolo*, cit., p. 80.

[143] MERLIN, *Emanuele Filiberto*, cit., pp. 200 sgg.

[144] CALVINI *Opera*, vol. XVII, coll. 403-404.

La Pace di Cavour nel contesto europeo*

Da lungo tempo la pace di Cavour è un "lieu de mémoire" dei valdesi. Questa pace, conclusa nel 1561, come va collocata all'interno del contesto europeo delle diverse paci di religione del XVI secolo? Quale importanza hanno avuto queste paci? Attraverso quali forme mediatiche vennero comunicate? in maniera orale o scritta? Attraverso quali vie di comunicazione e processi di

---

* Traduzione di Giovanni Rota. Il presente testo è una versione lievemente modificata del mio saggio *Europäische Referenznetzwerke: Religionsfriedenskommunikation in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert*, in *Friedensschlüsse, Medien un Konfliktbewältigung vom 12. bis 19. Jahrhundert*, hrsg. von B. Jörgensen, R. Krug, C. Lüdke, Augsburg,Wißner-Verlag, 2008, pp. 83-122. Ringrazio vivamente gli editori di Augsburg per il loro consenso a pubblicare questa traduzione, il traduttore italiano, la Società di Studi Valdesi, Susanna Peyronel e Albert de Lange.

ABBREVIAZIONI: *Pal. ted.*, con numero in E. STEVENSON, *Inventario dei libri stampati palatino-vaticani*, 4 voll. e indice, Roma 1886-1891 [Neudruck Nieuwkoop 1966], qui vol. I/2, pp. 317-330; KNUTTEL = W.P.C. KNUTTEL, *Catalogus van de Pamfletten-Verzameling berustende in de Koninklijke Bibliotheek*, S'Gravenhage 1890-1920 [ristampa Utrecht 1978]; TIELE = [P.A. TIELE], *Bibliotheek van pamfletten, traktaten, plakkaten en andere stukken over de Nederlandsche geschiedenis [...] Beschrijving der verzameling van Frederik Muller te Amsterdam, van het begin der 16de tot het midden der 18de eeuw*. 3 voll., Amsterdam 1856-1861; WULP = J. K. VAN DER WULP: *Catalogus van de tractaten, pamfletten, enz. over de geschiedenis van Nederland, aanwezig in de bibliotheek van Isaac Meulman*, 3 voll., Amsterdam 1866-1868; SOMEREN = J. F. VAN SOMEREN, *Pamfletten (in de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Utrecht) niet voorkomende in afzonderlijke gedrukte catalogi der verzamelingen in andere openbare Nederlandsche bibliotheken*, 2 voll., Utrecht 1915-1922; VD16 = *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*, sezione 3, 25 voll., Stuttgart 1983-2000 (anche: http://www.vd16.de/); ASTO = Archivio di Stato, Torino; ASMA = Archivio di Stato, Mantova; AG = Archivio Gonzaga; BR = Biblioteca Reale; HSTAMÜ = Bayerisches Hauptstaatsarchiv München; DHI = Deutsches Historisches Institut, Roma; STC = A. W. POLLARD, G. R. REDGRAVE, *A short-title catalogue of books printed in England, Scotland, & Ireland and of English books printed abroad 1475-1640,* London 1926 [ristampa London 1950]; BNF = Bibliothèque Nationale de France; MC = *Mémoires de Condé servant d'éclaircissement et de Preuves à l'Histoire de M. de Thou* [...]. 6 vol., London 1743; BL = British Library; ÖNBW = Österreichische Nationalbibliothek Wien; CNCE = Numero di identificazione in *Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo* (http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm); BSSV = «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», in seguito «Bollettino della Società di Studi Valdesi»; BSHPF = «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français».

"transfer"[1] erano legati la conclusione di pace e il testo degli articoli? In quale maniera le pacificazioni seguite ai precedenti conflitti religiosi – fossero editti o trattati di pace bilaterali – divennero punto di riferimento in successivi, simili, conflitti in paesi vicini, e in questo caso tra Germania, Italia e Francia nel periodo che va dal 1548-55 al 1562? È possibile stabilire se è esistita una sorta di comunicazione delle paci religiose nell'intero contesto europeo?

Gli anni Cinquanta-Sessanta del Cinquecento sono, a questo riguardo, di importanza decisiva, dal momento che in quel periodo in Europa, nell'Impero, in Francia e in Savoia vennero usati modelli di soluzione per analoghe strutture conflittuali politico-religiose, *senza che* all'epoca si potesse risalire ad una lunga tradizione di esempi di soluzioni a conflitti religiosi[2], e *senza che* – come si intende mostrare – il concreto ricorso ai testi delle soluzioni immediatamente precedenti fosse, dal punto di vista mediatico-comunicativo, una cosa ovvia. Olivier Christin ha fatto oggetto di indagine storica il paragone tra paci di religione, nei casi francese, tedesco e svizzero[3]. Sarebbe dunque importante dimostrare che non siamo solo noi storici, oggi, a paragonare tra loro le paci di religione, ma che anche allora vi furono riferimenti, paragoni, prese di posizione e che quindi la storia delle paci di religione andrebbe ulteriormente denazionalizzata e ricostruita, nel senso e nella prospettiva del contesto europeo nel suo complesso, come una storia dei rapporti di transfer, di percezioni, e di reinterpretazioni[4]. In tal senso, occorre innanzitutto indagare quanto i testi di ciascuna pace di religione fossero diffusi nella pubblicistica europea: si scopre anzitutto,

---

[1] Il termine tedesco "Transfer", nel senso che un concetto viene trasferito da un soggetto all'altro, un'idea, una caratteristica ecc., viene mantenuto in tedesco, dato che così è anche nell'uso corrente italiano (N.d.T.).

[2] Accanto alla prima pace pubblica di Kappel (1529), l'unico trattato di pace tardomedioevale che si possa definire chiaramente come pace religiosa di stampo moderno è la cosiddetta "pace religiosa di Kuttenberg" del 1485, con cui era stata stabilita la reciproca tolleranza tra utraquisti e cattolici. Cfr. W. EBERHARD, *Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttenberger Religionsfriedesn von 1485*, in «Communio Viatorum», 19, 1986, pp. 129-154.

[3] O. CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, Seuil, 1997.

[4] Lo stesso Olivier Christin, *La paix de religion*, cit., p. 13 e sg., accenna alle prese di posizione da parte dei contemporanei; nelle pagine successive ciò non gioca però, nel suo caso, più alcun ruolo. D. El KENZ e C. GANTET, *Guerres et paix de religion en Europe 16e-17e siècles*, Paris, Colin, 2008[2], hanno ampliato lo sguardo sul fenomeno delle guerre e paci di religione europee, ben oltre il taglio scelto da Christin. Non mi pare però che si siano qui indicate in modo sistematico le «réciproques des conflits les uns les autres» (ivi, p. 174); l'impostazione appare piuttosto retrospettivo-comparativa. Lo stesso dicasi di E. WOLGAST, *Religionsfrieden als politisches Problem der frühen Neuzeit*, in «Historische Zeitschrift», 282, 2006, pp. 59-96.

a tal proposito, una singolare discrepanza tra il grado di notorietà delle odierne "pietre miliari" della storia delle religioni e la loro diffusione a stampa, in quei tempi; e poi si mostra quali rapporti di "transfer" e riferimenti sussistessero, nonostante ciò, in modo subliminale e al di là del livello delle pubblicazioni a stampa, tra questi testi (I parte). Si dimostrerà anche che la pace di Cavour rappresenta un punto cardine decisivo tra modelli "germanici" e "romanici" di pacificazione in seguito a conflitti religiosi (II parte).

I. Gli editti di paci di religione nella pubblicistica europea dell'epoca

La pace di Cavour è preceduta dalla pace di Augusta, il cui testo consisteva negli articoli che vanno dal 7 al 30 dei 144 articoli con cui si era conclusa la Dieta di Augusta nel 1555[5]. L'inclusione di tale testo all'interno della delibera della Dieta comportò un decisivo freno alla sua ricezione a livello internazionale, se con ciò intendiamo la conoscenza del testo stesso e non solo la vaga ricezione dell'evento "trattato di pace"[6].

La regolamentazione di questa pace religiosa era dunque inclusa nello schema, di diritto consuetudinario diventato lentamente istituzionale, della normatività dell'Impero. Per coloro che, muovendosi fuori di esso, non erano versati nel diritto dell'Impero, esso era molto difficile da comprendere. Persino diplomatici di altri paesi europei che soggiornavano nell'Impero in qualità di osservatori padroneggiavano solo raramente la lingua tedesca. Quando rappresentanti italiani, francesi o dell'Europa dell'Est erano presenti alle diete, si facevano sempre tradurre, il più delle volte in latino, i brani che potevano essere interessanti. Se più avanti, nel XVII e XVIII secolo, prodotti della prima pubblicistica dell'Impero si diffusero anche in Italia e Francia[7], nel XVI secolo

[5] Cfr. con il testo di A. BUSCHMANN, *Kaiser und Reich. Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806 in Dokumenten*, seconda edizione, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1994, pp. 215-283.

[6] Una domanda che A. GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, Aschendorff, 2004, ad esempio non si è posto. Anche nei contributi del grande simposio, *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, hrsg. von H. Schilling, H. Smolinsky, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, tale questione non viene quasi toccata; i contributi riguardanti «Europäische Parallelen und Vergleichsfälle» (pp. 359-470) sono anch'essi impostati in modo comparativistico, senza interrogarsi riguardo a confronti e processi di "transfer" da parte dei contemporanei.

[7] Cfr. per l'esempio della Savoia, L. BULFERETTI, *Il principio della "superiorità territoriale" nella memorialistica piemontese del secolo XVIII. Carlo Ignazio Montagnini di Mirabello*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, Ramella, 1954, pp. 153-213, in particolare p. 206 n. 55, p. 209 n. 57. Per il XVI secolo cfr. C. ZWIERLEIN, *Savoyen-Piemonts Verhältnis zum Reich*

non era facile ottenere in lingue "leggibili" informazioni riguardanti l'ordinamento dell'Impero e testi fondamentali della normatività imperiale[8]. L'Accademia veneziana fondata dall'ex-ambasciatore Federico Badoer – solo per fare un esempio relativamente vicino agli anni 1558-1562 – si era sì posta, nell'ambito del suo programma enciclopedico, il compito di rendere tendenzialmente noti gli ordinamenti di tutti i paesi[9], ma gli atti conclusivi e la pace di religione di Augusta non vi trovarono alcuna considerazione[10]. Ovviamente ciascuno degli specialisti della diplomazia competenti per l'ambito linguistico tedesco – come il miglior conoscitore dell'Impero presso la curia dell'ultimo quarto del XVI secolo, Minuccio Minucci – conoscevano integralmente il testo delle regolamentazioni[11]. Al di fuori però di questa cerchia di specialisti, all'estero, non era in alcun modo una cosa ovvia avere, o meglio, poter ottenere una conoscenza dettagliata delle regolamentazioni di Augusta. Risulta con certezza che nell'Impero, a quel tempo, vi erano solo tre edizioni in lingua tedesca e nessuna traduzione latina delle delibere di Augusta, cosa che corrispondeva alla tendenza alla segretezza riguardo ai dibattimenti dell'Impero[12], prima che

---

1536 bis 1618: zwischen ständischer Reichspolitik und absolutistischer Außenpolitik, in *L'Impero e l'Italia nella prima età moderna. Das Reich und Italien in der Frühen Neuzeit*, a cura di M. Schnettger, M. Verga, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 347-389.

[8] S.M. ZUCCHI, *Deutschland und die Deutschen im Spiegel venezianischer Berichte des 16. in Jahrhunderts*, dissertation.de, 2003, pp. 493-509, riesce a rendere solo in generale la percezione da parte dei veneziani del mutamento religioso avvenuto in Germania. Prima della seconda metà del XVII secolo in Francia non vi sarebbe stata praticamente alcuna opera a stampa che trattasse in modo sistematico la costituzione dell'Impero, cfr. M. WREDE, *Das Reich und seine Geschichte in den Werken französischer Staatsrechtler und Historiker des 18. Jahrhunderts*, in «Francia», 27, 2000, 2, pp. 177-211; G. BRAUN, *Scheid, Necker et Dupal. La connaissance du droit public allemand en France et en Grande-Bretagne (1741-1754)*, ivi, pp. 213-247.

[9] Cfr. per quanto riguarda l'accademia in generale, solo L. BOLZONI, *L'Accademia Veneziana: splendore e decadenza di una utopia enciclopedica*, in *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di L. Boehm e E. Raimondi, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 117-167.

[10] Ancora nel XVIII secolo il contenuto della pace religiosa di Augusta viene resa nelle opere francesi in maniera del tutto imprecisa e, fra le altre cose, è denominata "editto", cfr. WREDE, *Das Reich und seine Geschichte*, cit., p. 189 e sg.

[11] Cfr. con la traduzione latina, "Articuli concernentes Religionem ex recessu Dietae Augustanae habito 26.ª septembris M.D.LV" (DHI Rom., Fondo Minucciano. vol. 12. fol. 58ʳ-67ᵛ). Per quanto riguarda la strategia controriformistica di Minucci cfr. C. ZWIERLEIN, *"Convertire tutta l'Alemagna" – Fürstenkonversionen in den Strategiedenkrahmen der römischen Europapolitik um 1600: Zum Verhältnis von ‚Machiavellismus' und ‚Konfessionalismus'*, in *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von U. Lotz-Heumann, J.F. Missfelder, M. Pohlig, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, pp. 63-105.

[12] VD16 R800, R801, ZV13028. D. HEIL, *Der Reichstag des 16. Jahrhunderts als politisches Kommunikationszentrum*, in *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von

alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo apparissero poi le prime compilazioni di editti imperiali[13]. Per gli interessati che non erano di lingua tedesca, la pace di religione di Augusta dovrebbe essere stata solo un fatto vagamente delineato, di cui tutt'al più si poteva leggere nei "Commentarii" di Sleidan del 1555. Cosa interessante, qualcosa di simile vale anche per l'editto di Nantes del 1598-99[14]. Paragonata al suo significato odierno nella memoria collettiva della Francia[15], ma anche di tutta Europa, all'epoca la diffusione a stampa del testo, pubblicato inizialmente in francese dallo stampatore reale Morel, è marginale: nel 1599 troviamo la stampa di una traduzione olandese[16], una inglese[17] e una tedesca, tuttavia stampata ad Arnhem[18] – una situazione già migliore rispetto alla pace religiosa di Augusta, per quanto concerne la diffusione internazionale. Della pace di Cavour del 5 giugno 1561, così fondamentale nella memoria collettiva dei valdesi di oggi, con cui alla minoranza protestante piemontese in Savoia-Piemonte veniva concessa una limitata libertà religiosa, non vi erano singole stampe, ma solo nel 1562 due pubblicazioni francesi in appendice a stampe effimere riguardanti la guerra di religione del 1560-61[19]. Che simili diffusioni

---

J. Burkhardt, Ch. Werkstetter, München, Oldenbourg, 2005, pp. 249-265, in particolare, a p. 263, la forte limitazione della "comunicazione esterna" da parte della Dieta viene ricondotta alla "necessità della segretezza".

[13] Per gli inizi della pubblicistica dell'Impero cfr. ad esempio G. CASPARY, *Späthumanismus und Reichspatriotismus: Melchior Goldast und seine Editionen zur Reichsverfassungsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.

[14] Cfr. con il testo collazionato da B. COTTRET, *1598. L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion*, Paris, Perrin, 1997, pp. 361-384. Per una traduzione tedesca cfr. *Das Edikt von Nantes. Das Edikt von Fontainebleau*, hrsg. von E. Mengin, Flensburg, 1963.

[15] Cfr. P. HARISMENDY, *Un édit "impensable" pour les historiens protestants? (1787-1948)*, in BSHPF, 144, 1998, pp. 399-414; una storia degli effetti e, sebbene solo in modo accennato, della memoria dell'editto si trova in COTTRET, *1598. L'Édit de Nantes*, cit., pp. 255-340. Per quanto riguarda gli scritti pubblicati in occasione dell'anniversario, cfr. M. VENARD, *Un édit bien enregistré: le quatrième centenaire de l'Édit de Nantes*, in «Revue d'Histoire de l'Église de France», 87, 2001, pp. 27-45.

[16] WULP 896 (Amsterdam, C. Claesz, 1599); anche del discorso tenuto da Enrico IV davanti al Parlamento, per ottenere la registrazione e dunque l'entrata in vigore dell'editto (cfr. COTTRET, *1598. L'Édit de Nantes*, cit., pp. 385-388), vi è una traduzione, WULP 895 (Amsterdam, H. Aldersz, 1599).

[17] STC 13120 (London, Field-Man, 1599).

[18] Newe der Königl. Mayest. in *Frauckreich und Navarren Edict* [...], Arnhem, Jansen, 1600. Collocazione dell'esemplare: ÖNBW 37416-B. F. BEIDERBECK, *Zwischen Religionskrieg, Reichskrise und europäischem Hegemoniekampf. Heinrich IV. von Frankreich und die protestantischen Reichsstände*, Berlin, Wissenschafts-Verlag, 2005, non registra alcun accenno alla ricezione dell'editto in Germania.

[19] *Histoire memorable, de la guerre faite par le duc de Savoie, Emanuel Philebert, contre ses subiectz des Valées d'Angrogne, Perosse, S. Martin et autres vallées circonvoisines, pour*

mediatiche, persino quella dell'editto di Nantes, siano nell'Europa di allora da valutarsi come marginali, lo mostra un paragone con le stampe e ristampe di testi, sia di trattati di pace secolari tra belligeranti europei, sia, e ciò appare ancora più significativo, di altri testi di paci ed editti di religione. Il trattato di Cateau-Cambrésis venne pubblicato, intorno al 1559, contemporaneamente in almeno quattro edizioni in Germania, e in due in Italia[20]; la pace di Vervins nel 1598 in almeno tre edizioni francesi, tre tedesche, undici italiane e almeno otto dei Paesi Bassi settentrionali e meridionali[21]. Quasi tutti gli editti religiosi e di pacificazione che furono pubblicati in Francia tra il 1559 e il 1581, vennero immediatamente tradotti in tedesco e una parte di essi fu stampata in parecchie edizioni: l'editto di Écouen (del 2 maggio 1559, in due edizioni)[22]; la Ordonnance de Fontainebleau (del 1 settembre 1560, in una edizione)[23]; l'editto di gennaio del 1562 (tuttavia in maniera relativamente defilata, in appendice a una pubblicazione che riguardava la disputa riguardo la Santa Cena svoltasi a Brema, in due

compte de la religion [...], s.a.l., 1562 (edizione a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana, 1972; traduzione latina 1581); *Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555. iusques en l'an 1561, contre le peuple appelé Vaudois [...]* 1562 [riproduzione anastatica], in *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese [...]*, a cura di E. Balmas e C. A. Theiler, Torino, Claudiana, 1975, pp. 225-312. L'ultima opera elencata venne ristampata anche nel 1572. Anche nella *Histoire des Martyrs* di Jean Crespin (seconda edizione 1570; terza edizione proseguita da Simon Goulart 1619) se ne trova una stampa. Altrimenti si trovano, del XVI secolo, solo cinque copie a mano italiane. Per una conoscenza più dettagliata cfr. T. PONS, *Sulla pace di Cavour del 1561 e sui suoi storici*, in BSSV, 110, 1961, pp. 127-148.

[20] *Tedesco*: VD16 S 8128 (Dillingen, Mayer), S8129 (Dillingen, Mayer), ZV16832, Deutsche Staatsbibliothek Berlin Hist.Flugschr/ 1559,1a (VD 16 (-), Wien, Zimmermann). *Italiano*: CNCE 23710, CNCE 19765.

[21] *Francese.*: BNF Paris 8-LG6-60 (Paris, Morel), 8-LG6-61 (Tournon, Michel secondo l'edizione di Dijon), 8-LG6-62 (s.l.), Bibliothèque municipale Rouen Cote et fonds Leber 4188-2, Fonds Cas (Angers, Hernault). Del "Mandement royale" del 6 ottobre 1598 (Saint-Germain-en-Laye) per la pubblicazione della pace sono disponibili inoltre quattro differenti edizioni, BNF F-46906 (2) (Paris, Morel), F-46906 (4) (Paris, Mettayer-L'Hullier), F-46906 (6) (Lyon, Roussin), F-46906 (7) (Rouen, Du Petit-Val); *tedesco*: VD16 S 8126 (s.l.), S8127 (Augsburg, Manger), ZV14618 (Köln, Lützenkirchen); *italiano*: CNCE 19779 (Vicenza, Greco), CNCE 19778 (Orvieto, Colaldi-Aquilini), CNCE 29373 (Palermo, Maringo), BAV Capponi. IV. 460 (9) (Verona, Tamo), CNCE 19775 (Roma, Bonfadino), CNCE 19777 (Ferrara, Baldini), CNCE 46308 (Bologna, Benacci), CNCE 46309 (Modena, Gadaldino), CNCE 19776 (Torino, Bianco), CNCE 19774 (Piacenza, Bazachi), CNCE 19783 (Vicenza, eredi Perin); *Niederländer*: KNUTTEL I,1,1006 (s.l., fläm.), KNUTTEL I, 1, 1007 (Delft, Schinckel), KNUTTEL I, 1, 1008 (s.l., in fiammingo.), KNUTTEL I, 1, 1009 (Rotterdam, Waesberghe), WULP 867 (s.l., in francese.), WULP 868 (s.l., in fiammingo.), WULP 869 (s.l., in fiammingo.), TIELE 410 (s.l., in francese).

[22] Pubblicato con il titolo propagandistico, *Der Frantzosen grausame wieterey [...]*, s.l. 1559 (VD16 F2482, s.l., ZV6103, s.l., probabilmente Strassburg, Berger).

[23] VD16 F2373 (Augsburg, Ulhart 1560).

edizioni)[24]; un editto del Parlamento di Parigi, che ancora il 13 febbraio 1563, già durante le trattative di pace seguite alla battaglia di Dreux (del 19 dicembre 1562), esigeva la confisca dei beni di tutti i protestanti (in quattro edizioni)[25]; l'editto di pace di Amboise (del 19 marzo1563, in quattro edizioni)[26]; un mandato dell'8 novembre 1567, di due giorni prima della battaglia di Saint-Denis, che escluse i protestanti dagli uffici di toga (in cinque edizioni)[27]; un egual numero per l'editto di Longjumeau (23 marzo1568), che concluse la seconda guerra di religione e ordinò di continuare a rispettare l'editto di Amboise[28]; l'editto di Saint-Maur, con cui la corona interruppe la politica di mediazione tra i partiti, riconoscendo solo "liberté de conscience", ma proibendo la celebrazione di uffici divini e di altri riti secondo la liturgia riformata, e scacciando i pastori dalla Francia; così come il testo aggiuntivo con il quale i protestanti venivano esclusi dagli uffici della Corona (del 23 e 28 settembre1568), che ebbe otto edizioni differenti[29]. Anche dell'editto di Saint Germain (del 8 agosto1570), con cui si concluse la terza guerra di religione, che faceva agli ugonotti concessioni molto più precise e che per la prima volta assegnava loro quattro "places de sûreté", si trovano già lo stesso anno, in traduzione tedesca, cinque edizioni[30], precedute dagli articoli con cui gli ugonotti avevano espresso le loro richieste, nel febbraio dello stesso anno[31]. Seguì lo *shock* della notte di San Bartolomeo (24 agosto 1572), che suscitò nell'Impero la stampa di ben 32 differenti volantini con differenti resoconti, sino alla fine del 1572 e altri 19 volantini nel 1573[32]. L'editto di Boulogne che concluse l'assedio di La Rochelle e con esso la quarta guerra di religione nel luglio del 1573, si diffuse in Germania in almeno cinque diverse

[24] VD16 ZV 10918, ZV20879 (s.l. 1562).

[25] VD16 P740 (s.l.), P741 (s.l., probabilmente Heidelberg, Mayer), P742 (s.l., probabilmente Heidelberg, Mayer), ZV12174.

[26] VD16 F2379 (s.l., probabilmente Heidelberg, Mayer), F2380 (s.l.), F2381 (s.l.), F2382 (Dresden, Stöckel).

[27] VD16 F2396 (s.l.).

[28] VD16 F2383 (s.l.), F2384 (s.l.), F2385 (s.l.), F2386 (s.l.), F2387 (s.l., certamente Strassburg, Berger).

[29] ÖNBW 41122-B = Augsburg Staats- und Stadtbibliothek [Hist] 366 (manca in VD16, s.l.), VD16 F2398 (s.l.), F2399 (s.l.), F2400 (s.l., certamente Heidelberg, Mayer), F2401 (s.l.), F2402 (1569, s.l.), F2403 (1569, s.l., certamente Strassburg), ZV6067 (s.l.).

[30] VD16 F2388, F2389 (s.l., eventualmente Nürnberg, Koler), F2390, F2391, F2392 (Lauingen, Saltzer), ZV 6068, ZV 17384 (s.l., probabilmente Heidelberg, Mayer oppure Harnisch).

[31] VD16 C4684 (s.l., certamente Heidelberg, Mayer).

[32] Come documentato da C. ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2006, p. 727.

edizioni[33]. L'editto di Beaulieu, del maggio 1576, che concluse la quinta guerra di religione, – nella quale ancora una volta avevano svolto un ruolo decisivo anche le truppe di rinforzo dell'elettore del Palatinato, comandate da Johann Casimir, e che accordò agli ugonotti in genere i più grandi privilegi e libertà (più grandi anche di quelli concessi in seguito dall'editto di Nantes) – si diffonde in Germania in undici edizioni differenti[34]. Alla fine della sesta guerra di religione l'editto di Poitiers del 17 settembre 1577 (registrato l'8 ottobre) e il trattato di Nérac (del 28 febbraio1579) sembrano gli unici testi significativi di paci di religione, di cui in Germania non venne immediatamente stampata una traduzione. Vent'anni dopo, proprio l'editto di Poitiers doveva servire da modello per l'editto di Nantes[35]. Dell'editto o meglio del trattato di Fleix (del 26 dicembre 1580), con cui dopo la settima guerra di religione veniva nuovamente confermato l'editto di Poitiers, appaiono poi in Germania due traduzioni[36]. Del famigerato trattato di Nemours (7 luglio 1585, registrato il 18 luglio come editto),– col quale il partito cattolico, che dal 1576 al 1585 aveva assunto, come Lega, una forma quasi istituzionale, nel 1585 incitava allo scontro[37] e riusciva una volta di più, come già nel 1568, a costringere il re ad abbandonare di nuovo completamente la politica di relativa tolleranza civile, – compaiono in Germania ben presto sei edizioni[38]. L'editto di unione, – in cui Enrico III trovandosi, dopo la "journée des barricades", quasi completamente in mano ai leghisti, rinnova il proprio giuramento regale per il mantenimento della fede cattolica e annuncia

---

[33] VD16 F2393 (Frankfurt, Bassé), F2394 (Nürnberg, Koler), ZV6071 (s.l.), ZV18837 (Heidelberg, Mayer), London BL 1193.h.40 (4) (s.l., non in VD16).

[34] VD16 F2423, F2424 (s.l., ma certamente Köln, Schreiber), F2425 (Mühlhausen-Thür., Hantzsch), F2426, F2427, W329 (Nürnberg, Knorr), ZV6072, ZV17426, *Pal. ted.* 561b (Strassburg, Jobin), BL London 8050.d.19 (non in VD16, s.l.), BL London 1193.h.40 (6) (non in VD16, Köln). Per questo editto cfr. M. Greengrass, *Pluralism and Equality, The Peace of Monsieur, may 1576*, in *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France*, ed. by K. Cameron, M. Greengrass, P. Roberts, Oxford, 2000, pp. 45-63.

[35] Cfr. in merito G. Champeaud, *The Edict of Poitiers and the Treaty of Nérac, or Two Steps towards the Edict of Nantes*, in «The Sixteenth Century Journal», 32, 2001, pp. 319-334.

[36] VD16 F2434 (Augsburg, Manger), F2435 (Strassburg, Jobin).

[37] Cfr. in merito la dichiarazione di guerra dei leghisti del 31 marzo 1585, in Péronne (VD16 B6844, B6845, B6846 [s.l. München, Berg?], B6847 [Augsburg, Manger], D435, D436, N668, W1220, ZV2304, ZV19479) e la risposta degli uogonotti (di Enrico di Navarra) del periodo compreso tra il maggio e il giugno del 1585 (VD16 N298, N299 [Frankfurt.: Bassé], N300, N301 [s.l. certamente Köln, Kempen oppure Schreiber]), così come dei cattolici non appartenenti alla Lega (VD16 P5100 [Augsburg: Manger], P5101 [Nünberg, Knorr], ZV12851 ([s.l.]) e del re (VD16 F2412, F2413 ([Nünberg, Knorr]).

[38] VD16 F2428 (Basel, Apiarius), F2429 (Köln, Schreiber), F2430 (München, Berg?), F2431 (Strassburg), N301, N302.

ufficialmente il suo ingresso nella Lega, obbligando tutti i sudditi a non accettare alcun seguace delle eresie, – circolò in Germania in quattro differenti edizioni[39]. L'editto di Mantes del 24 luglio 1591, in cui Enrico IV, allora ancora calvinista, rimetteva in vigore, per la prima volta, le disposizioni degli editti di Poitiers, Nérac e Fleix, venne stampato in Germania due volte[40]. Esso precede le conclusioni molto simili dell'editto di Nantes del 1598-99.

L'ampia diffusione in lingua tedesca di edizioni di editti francesi, in seguito a guerre di religione, è in realtà una particolarità, se paragonata al resto dell'Europa. In lingua inglese sono bensì state stampate le traduzioni di parecchi editti importanti, tuttavia in una sola edizione ciascuno: così l'editto di Longjumeau nel 1568, di Saint-Maur nel 1568, di Saint-Germain nel 1570, di Boulogne nel 1573, di Beaulieu nel 1576, di Fleix nel 1580 e di Nemours nel 1585[41]. In Italia troviamo soltanto un decreto parlamentare contro gli ugonotti del 27-30 luglio 1562, così come gli editti di Amboise nel 1563, di Longjumeau nel 1568, di Beaulieu nel 1576 e l'editto di unione nel 1588, ciascuno dei quali tradotto e in una sola edizione[42]. Nei Paesi Bassi appaiono in fiammingo solo il trattato di Nemours nel 1585 e l'editto di unione nel 1588, ciascuno in due edizioni[43]. La Spagna può a riguardo essere trascurata, dal momento che nel XVI secolo non vi era alcuna pubblicistica riguardante argomenti di attualità.

Se ci limitiamo ai dodici più importanti editti regi in materia di religione, in senso stretto, tra il 1562 e il 1591, appaiono in Germania complessivamente 54 differenti edizioni dei diversi tentativi di risolvere in Francia la questione religiosa. Con il consueto calcolo approssimativo di circa 1000 esemplari per edizioni, ciò significa la circolazione di più o meno 50.000 testi di editti religiosi nel giro di poco meno di trent'anni nell'ambito linguistico tedesco. Per contro l'unica edizione tedesca dell'editto di Nantes stampata ad Arnhem nel 1599 e anche la diffusione della pace religiosa di Augusta, in solo tre edizioni tedesche e nessuna traduzione in altre lingue, appaiono come fatti del tutto marginali.

---

[39] VD16 F2432 (Köln, Lützenkirchen), ZV 14819 (Basel, Apiarius), SOMEREN 399 (Köln, Kempen), ZV 13099 (s.l., ma Nürnberg, Heussler; stessa composizione tipografica ZV25016).

[40] VD16 F2444 (s.l., ma certamente Neustadt-Haardt, Harnisch), F2445 (Basel, Apiarius).

[41] STC 5036 (Seres); STC 5035 (Louvain, Fouler); STC 5037 (Bynneman-Harrison); STC 5039 (Bynneman); STC 13091 (Vautrollier); STC 13091.5 (Allde, Aggas, Humble); STC 13092.5 (Jones).

[42] CNCE 46291 (Milano, Girardoni); CNCE 46295 (s.l.), CNCE 46293 (Venezia); CNCE 19763 (Milano, da Ponte – con la data erronea 1558); CNCE 19767 (Milano, Tini); CNCE 3224 (Verona, Discepolo), CNCE 46302 (Bologna, Benacci), CNCE 19770 (Milano, Gotthardo da Ponte).

[43] WULP 633 = KNUTTEL I, 1, 724 (Dordrecht, Canin), KNUTTEL I, 1, 725 (Amsterdam, Claeszoon); WULP 694 (Dordrecht, Canin), KNUTTEL I, 1, 823 (Delft, Henry).

Anche l'editto di gennaio del 1562, oggi così famoso, non era quasi presente nelle edizioni a stampa[44].

Pace/editto	*Francia*	*Germania*		*Italia*	*Paesi Bassi*		*Inghilt.*
Aug. Interim 1548	0	lat. 11	ted. 11	0	0		0
Editti Dieta Aug. 1555	0	0	ted. 3	0	0		0
Tratt. Cateau-Camb. 1559	0	0	ted. 4	2	0		0
Pace di Cavour 1561	2 franc	0	0	0	0		0
Ed. di gennaio 1562		lat.2	0	0	0		0
Ed. di Amboise 1563		0	ted. 4	1	0		0
Ed. di Longjumeau 1568		0	ted. 5	1	0		1
Ed. di Saint-Maur 1568		0	ted. 8	0	0		1
Ed. di Saint-Germain 1570		0	ted. 5	0	0		1
Ed. di Boulogne 1573		0	ted. 5	0	0		1
Ed. di Beaulieu 1576		0	ted. 11	1	0		1
Tratt. di Fleix 1580		0	ted. 2	0	0		1
Tratt./ed. di Nemours 1585		0	ted. 6	0	fiamm. 2		1
Ed. di unione 1588		0	ted. 4	1	fiamm. 2		0
Ed. di. Mantes 1591		0	ted. 2	0	0		0
Ed. di. Nantes 1598-99	2	0	0	0	fiamm.1	ted.1	1
Tratt. di Vervins 1598	3	0	ted. 3	11	fiamm.6	franc. 2	0

Edizioni dei testi delle paci religiose tedesche, francesi e savoiarde nel XVI secolo.

Si ha dunque l'impressione di una proporzione completamente inversa tra la coeva presenza di ciascuno dei testi nella pubblicistica e il loro odierno significato nella memoria collettiva. Vi sono ragioni per ritenere che tale discrepanza sia un fenomeno del XVI e della prima metà del XVII secolo; se gli editti provvisori delle guerre di religione francesi venivano ristampati in Germania così di sovente, ciò è soprattutto effetto della propaganda calvinista transnazionale, che nell'Impero aveva nel Palatinato il proprio punto di snodo principale: le pubblicazioni erano parte di una politica che, posta sulla difensiva dalla propria precaria situazione giuridica, cercava di diffondere nell'Impero le regolamentazioni

[44] Cfr. nota 24.

francesi come esempi di tolleranza del calvinismo in Europa[45]. Al di là di tale propaganda calvinista, che necessariamente rimandava agli editti religiosi in senso positivo, sembra vi sia stata ancora a lungo una sorta di ritegno nel consegnare, attraverso la stampa, al di fuori dei testi diffusi tra burocrati e diplomatici, a un pubblico anonimo, conclusioni di pace che, da ultimo, legalizzavano e dunque perpetuavano le divisioni confessionali. Al più tardi da subito dopo la pace di Westfalia, tale ritegno nei confronti dell'opinione pubblica appare ridimensionato. Nel fare tali considerazioni occorre tuttavia tenere presente che a tale particolarità delle conclusioni della pace di Wesfalia dovrebbe aver dato un notevole contributo il fatto che si trattasse – così come nel caso dei trattati di Cateau-Cambrésis, Vervins e Lione, ristampati senza il minimo problema – sia di un trattato di pace di diritto internazionale, sia di una pace religiosa: la pubblicistica sulla questione religiosa poteva qui, in certo senso, andare al traino della pubblicistica riguardante trattati di pace tra potenze europee[46].

II. Richiami, rapporti e "transfer": la comunicazione delle paci di religione in Europa intorno al 1560

Se osservando la diffusione dei testi delle conclusioni di pace si nota una tanto marcata sottorappresentazione proprio di quei testi che, nella prassi costituzionale e di conseguenza nell'attuale memoria collettiva, conseguirono grande significato, occorre domandarsi come, al di là della pubblicistica, venissero percepite e diffuse le precedenti soluzioni della questione religiosa. Si potrebbe altrimenti supporre che la concezione corrente che sottostava ai trattati di pace religiosa avesse la propria giustificazione storica soltanto nel contesto nazionale. Per quanto concerne il piano mediatico, impostare in tal modo la domanda significa concentrarsi sulla comunicazione scritta.

Dal punto di vista del contenuto si mostrerà che all'interno del circuito europeo della comunicazione delle paci religiose il confronto avveniva tra due

[45] Per la propaganda a favore degli ugonotti nel Palatinato e per la cornice di pensiero teologico-politica che fece da impulso ad essa cfr. ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., pp. 613-691.

[46] Per la discussione e il fluttuare, nient'affato privi di conflitti, della celebrazione e del ricordo della pace di Westfalia fra memoria pubblica, privata, collettiva e culturale a partire dal 1648 cfr. C. GANTET, *La Paix de Westphalie. Une histoire sociale, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Belin, 2001, pp. 301-360. Per la diffusione a mezzo stampa del testo della conclusione di pace di Westfalia cfr. K. REPGEN, *Der Westfälische Friede und die zeitgenössische Öffentlichkeit*, in «Historisches Jahrbuch», 117, 1997, I, pp. 38-82, in particolare pp. 73-77.

modelli di regolamentazioni di pace, quello più mitteleuropeo della "pluralità esterna" e quello più proprio dell'Europa occidentale della "pluralità interna", della coesistenza confessionale. Con il termine "pluralità esterna" intendo la soluzione del *cuius regio eius religio*, la quale prevede che tra i sudditi di un territorio debba, in linea di principio, avere validità solo una confessione (quella del principe) e che la pluralità religiosa debba essere permessa e pensabile solo "verso l'esterno", in regioni straniere e per altri sudditi. I confini confessionali dovrebbero tendenzialmente sovrapporsi ai confini politici, e così in certo senso essere resi privi di problematicità e di conseguenze per il sovrano locale. "Pluralità interna" significa ciò che Tallon indicava come "eccezione francese"[47], che però è il modello che tendenzialmente si afferma lentamente in Europa in generale, secondo cui *all'interno* di un territorio, dominio e sudditanza possono essere ammesse più confessioni. Ovviamente questi sono concetti-tipo limite. Le soluzioni adottate nell'Impero si distinguono dall'inizio per gli elementi di pluralità interna (dal punto di vista dello stesso Impero, nelle città dell'Impero biconfessionali); le soluzioni adottate nell'Europa occidentale indicano, nella loro tendenza alla regionalizzazione e all'esatta delimitazione locale, una inclinazione alla pluralità esterna. Ciononostante, si presenta questa distinzione tra due modelli europei di coesistenza confessionale come di due opposti punti limite lungo una linea graduata.

1. La Savoia, la pace di religione di Augusta del 1555 e la pace di Cavour del 1561

Se si getta uno sguardo più attento sull'epoca che separa la pace di religione di Augusta in Germania dallo scoppio delle guerre di religione in Francia, dopo il fallimento del cosiddetto editto "di tolleranza" del gennaio 1562[48], si nota che esiste un altro paese in Europa in cui il conflitto tra protestantesimo e cattolicesimo si inasprì sino allo scontro armato e che vi trovò addirittura una fragile soluzione, rivelatasi poi però di lunga durata: intendiamo le terre del du-

[47] A. TALLON, *Gallicanism and Religious Pluralism in France in the Sixteenth Century*, in *The Adventure of Religious Pluralism*, cit., pp. 15-30.

[48] Mario Turchetti – in *Une question mal posée: La "tolérance" dans les édits de Janvier (1562) et d'Amboise (1563). Les premiers commentaires et interprétations: Jean Bégat*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, a cura di H. Méchoulan et al., Firenze, Olschki, 2001, pp. 245-294, – esamina gli editti del 1562 e del 1563 in base al loro contenuto in fatto di tolleranza e stabilisce che questo, contrariamente a quanto comunemente ammesso dalla storiografia, è assai scarso.

ca di Savoia, dunque da una parte il Ducato francofono di Savoia, che apparteneva al *regnum Germaniae* (puntualmente elencato nel registro del Reich, avente seggio e diritto di voto nella Dieta e nel distretto dell'alto Reno); dall'altra parte i possedimenti in Italia, in particolare il Principato di Piemonte, il Ducato di Aosta e la Contea di Nizza, che appartenavano al *regnum Italiae*, dunque alla parte italiana dell'Impero[49]. Il ducato di Savoia-Piemonte, situato dunque geograficamente, culturalmente e giuridicamente tra *Germania* e *Romania*[50], può servire molto bene da paese ponte, addirittura simbolico, tra l'Impero, la Francia e l'Italia, ed effettivamente esso occupa tale posizione di mediazione anche nelle questioni riguardanti la comunicazione delle paci di religione.

I paesi della Savoia erano, da ultimo, stati occupati dalla Francia, durante le guerre franco-asburgiche per l'egemonia in Italia e cioè dal 1536[51]. Nella pace di Cateau-Cambrésis era stata stipulata la restituzione della maggior parte delle terre al Duca Emanuele Filiberto. Nel contempo egli prese in moglie la sorella di Enrico II di Francia, Marguerite de France. Quando il duca nel 1559 fece ritorno nel suo territorio, alcune importanti città erano ancora occupate dai francesi – così in particolare Torino (restituita nel dicembre del 1562) –; tuttavia la riorganizzazione delle strutture di governo ebbe subito inizio. Ai progetti di Emanuele Filiberto apparteneva in particolare anche la lotta al protestantesimo nei propri territori. In Piemonte, in particolare nelle valli alpine, risiedevano da secoli i valdesi che, dal sinodo di Chanforan del 1532 sino alla fine delle guerre italiche, si erano più o meno assimilati dal punto di vista dogmatico al calvinismo francese, così come esso si era propagato dalla vicina Ginevra. Si calcola che, prendendo come centro delle colonie valdesi italiane il solo territorio delle valli infeudato alla nobile famiglia Luserna, vi fossero circa 15-30.000 valdesi. Durante l'occupazione francese dei territori savoiardi, tra il 1536 e il 1559, le comunità valdesi poterono stabilizzare e sviluppare la loro posizione politico-

[49] Per l'Italia dell'Impero cfr. M. SCHNETTGER, *Das Alte Reich und Italien in der Frühen Neuzeit. Ein institutionengeschichtlicher Überblick*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 70, 1999, pp. 344-382; ID., *"Impero romano – Impero germanico". Italienische Perspektiven auf das Reich in der Frühen Neuzeit*, in *Imperium Romanum – Irregulare Corpus – Teutscher Reichs-Staat: das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie*, hrsg. von Id., Mainz, von Zabern, 2002, pp. 33-75.

[50] Per questa distinzione, gravata dal punto di vista storiografico da qualche ipoteca, cfr. M. VÖLKEL, *"Romanität"/"Germanität"*, in *Kulturtransfer: Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, hrsg. von W. Schmale, Wien, Studien Verlag, 2003, pp. 247-260.

[51] Per motivi di spazio mi limito di seguito ai rimandi bibliografici più indispensabili, per ulteriori indicazioni cfr. ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., pp. 356-372.

religiosa[52]. Con Peter Blickle si potrebbe parlare di una tendenza comunalistica, che poté prendere piede grazie alle favorevoli condizioni offerte dall'occupazione militare e dalla collocazione geopolitica delle valli alpine, in controtendenza rispetto alla situazione sempre più avversa ai comuni, propria dell'Europa della prima età moderna[53].

Tale stabilizzazione e anche espansione dei movimenti protestanti nei suoi territori era per Emanuele Filiberto come una spina nel fianco[54]. Già in alcune lettere che egli inviò nel 1559, ancora dalle Fiandre, al suo ambasciatore a Roma, egli esprime la propria ferma decisione di "estirpare" i falsi credenti, cosa che non sarebbe stata solo gradita a Dio, ma anche al papa. Nulla gli sarebbe stato più a cuore che ripulire le sue terre da questa eresia. Emanuele Filiberto sottolineava a quell'epoca al duca Alberto V di Baviera, in alcune lettere da Bruxelles, il suo essere «un membro fedele del Sacro Romano Impero»[55]. Nel 1555, alla Dieta di Augusta, egli era stato uno dei pochi principi che erano personalmente presenti e che quindi firmarono i deliberati della Dieta[56]. Il suo primo *impetus* all'unificazione religiosa all'interno del suo territorio equivale quindi al tentativo di imporre il principio di pluralità esterna del *cuius regio, eius religio*, anche se dal punto di vista formale le leggi dell'Impero avevano validità solo nei possedimenti savoiardi francofoni, appartenenti al *regnum Germaniae*, ma non in quelli italiani al di là delle Alpi, che appartenevano al *regnum Italiae*[57]. La assiomatica di pluralità esterna della pace religiosa di

[52] Di questo periodo ci sono pervenute numerose lettere di "affranchimenti", nelle quali i comuni strappano ai nobili locali alcuni privilegi, A. ARMAND-HUGON, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, in BSSV, 110, 1961, pp. 5-34.

[53] P. BLICKLE, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 voll., München, Oldenbourg, 2000.

[54] M. Leathers Kuntz, in *The Anointment of Dionisio. Prophecy and Politics in Renaissance Italy*, Pennsylvania, University Park, Pennsylvania State University Press,2001, pp. 31-66, ha delineato recentemente un'immagine troppo bigotta di Emanuele Filiberto, che sottovaluta del tutto il pragmatismo del duca.

[55] Emanuele Filiberto al duca Alberto di Baviera, Bruxelles, 14 marzo 1557 e 10 aprile 1559, HSTAMÜ. KUÄA 4577, fol. 345r, 356r (lettera di credenza per il suo rappresentante alla Dieta di Ratisbona, Christoph Haller von Hallerstein).

[56] Insieme al duca Alberto di Baviera e al duca Cristoforo di Württemberg, cfr. A. BUSCHMANN, *Kaiser und Reich*, p. 278; G. TABACCO, *Lo stato sabaudo nel Sacro Romano Impero*, Torino, Paravia, 1939, p. 99; R. AULINGER, *Das Bild des Reichstages im 16. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 367.

[57] Monique Weis interpreta in maniera simile la situazione dei Paesi Bassi. Anche se questi dopo il trattato di Augusta del 1548 non appartenevano più al territorio dell'Impero nel senso più stretto e le leggi dell'Impero non avevano più senz'altro validità assoluta, riassume Weis: «Après tout l'empereur ne fait qu'appliquer le principe du "cujus regio, ejus religio" dans ses Pays-Bas. Quant au régime de terreur du duc d'Albe, il sera inattaquable du point de vue du droit impérial

Augusta avrebbe avuto effetti *non proprio pacifici*, in quanto l'unificazione all'interno del territorio veniva ora posta come compito da perseguire. Solo nel rapporto esterno con altri dominii deve essere eventualmente, e di necessità, ammessa la pluralità[58]. L'8 febbraio 1560 il Duca emanò il suo primo esplicito editto antiereticale: egli intendeva «nullimodo tollerare» i valdesi e ordinava l'espulsione e, in caso di resistenza, la demolizione delle templi[59]. Alle prime violenze e scaramucce seguirono poi anche pacifiche trattative tra i protestanti e il Duca, che vennero avviate a fine aprile 1560 da Filippo di Savoia-Racconigi. Un ulteriore colloquio tenutosi a giugno rimase privo di esito. I valdesi inviarono quindi al Duca alcune suppliche e scritti apologetici, accludendovi, nella traduzione italiana di Scipione Lentolo, come loro professione di fede, la *Confession de foy* che era stata stabilita nel maggio 1559 a Parigi dal primo sinodo generale nazionale dei riformati[60]. Al più tardi a questo punto, diventa evidente l'intreccio tra i valdesi, o meglio, i calvinisti piemontesi e la situazione che, quasi contemporaneamente, si viene acuendo in Francia. Nello stesso periodo di tempo si formarono le forze della controrifoma: i gesuiti si stabilirono in Piemonte a partire dal 1559[61]; nel 1560-61 il papa insediò in Savoia il primo nunzio, Francesco Bachaud, vescovo di Ginevra[62]. Possevino tenne ancora una disputa teologica con Lentolo il 26 luglio 1560, nella quale, in opposizione all'insistenza di Possevino su Romani 13,1, Lentolo avrebbe rivendicato per i valdesi nei confronti del Duca un giusnaturalistico *vim vi repellere licet* dei val-

précisément en raison des mêmes accords de 1548 et de 1555". (*Les Pays-Bas espagnols et les états du Saint Empire (1559-1579). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 90 e sg.)

[58] Dello stesso tenore anche un parere riguardante la questione religiosa di Carlo di San Michele al duca, Cuneo, 28 settembre 1559, Torino, BR. Mss. Misc. 101, n. 15; Ottaviano d'Osasco allo stesso, ivi, n. 22-24, del 2 e del 30 ottobre 1559. Cfr. R. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Roma, Università Gregoriana, 1958, pp. 307-309.

[59] M. SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica*, in «Archivum Historiae Societatis Jesu», 28, 1959, pp. 51-191, qui p. 92 e sg.

[60] J.-F. GILMONT, *L'"Historia delle grandi e crudeli persecutioni" de Scipione Lentolo*, in BSSV, 151, 1982, pp. 51-68, qui p. 60; DE SIMONE, *Tre anni decisivi*, cit., p. 71.

[61] Antonio Possevino trova qui la sua prima sfera d'attività, cfr. L. KARTTUNEN, *Antonio Possevino. Un diplomate pontifical au XVIe siècle*, Lausanne, Pache-Varidel & Bron, 1908, pp. 11-49.

[62] *Nunziature di Savoia*, a cura di F. Fonzi. vol. 1, Roma 1960; M. GROSSO, M.F. MELLANO, *La controriforma nella Arcidiocesi di Torino (1558-1610)*, 2 voll., Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana, 1957; R.M. BORSARELLI, *S. Pio V e il Duca Emanuele Filiberto*, in EAD., *Florilegio piemontese. Documenti, personaggi, istituzioni, vicende dell'antico stato sabaudo (sec. XVI-XIX)*, Cuneo, Società per gli studi storici archeologici ed artistici della Provincia di Cuneo, 2000, pp. 25-38, qui p. 28.

desi contro le pretese del duca[63]. Il duca infine mandò nelle valli, con un piccolo esercito di 2000 soldati, il signore della Trinità, per sottomettere i valdesi e convertirli forzatamente. Questa breve campagna militare, tra l'inverno e la primavera del 1560-61, si concluse con una situazione di stallo. Le truppe del duca non riuscirono a sconfiggere in maniera efficace i valdesi che, in parte sotto la guida dei loro *barba* (i predicatori)[64], si difendevano abilmente attraverso tattiche di guerriglia e grazie alla migliore conoscenza del territorio.

Il duca fu costretto a trattare per numerosi motivi (la difficile situazione militare; la necessità della pacificazione interna a fronte del contemporaneo acuirsi della situazione in Francia; la penuria finanziaria; l'influenza della duchessa che era di idee erasmiane e tolleranti). Dopo le trattative tenutesi a partire dal marzo-aprile si giunse infine alla conclusione di pace, a Cavour, il 5 giugno 1561. Come già Carlo V che aveva affidato le trattative del trattato di Passau e poi le negoziazioni della pace di religione di Augusta a suo fratello Ferdinando, anche il duca Emanuele Filiberto si ritirò, dopo la fallita campagna militare, in maniera addirittura ostentata, dalle trattative con i valdesi. Filippo di Savoia-Racconigi, suo parente in linea collaterale, si assunse questo compito, ma anch'egli si mantenne in contatto non tanto con il duca quanto con la duchessa Marguerite de France[65]. Cancelliere di Marguerite, trasmessole col ducato di Berry da Enrico II, era, fin dal 1550, Michel de l'Hospital. Questi, nel 1559, la accompagnò anche in Piemonte, in qualità di presidente del suo consiglio di corte. Subito dopo la morte di François Olivier, egli venne tuttavia nominato cancelliere di Francia, il 1 aprile 1560, e già l'11 aprile ripartì da Nizza per tornare a Parigi[66]. La sua presenza alla corte di Marguerite, così come la presenza di altri nobili e borghesi di orientamento erasmiano, e in parte anche risolutamente protestanti[67], può spiegare lo spirito piuttosto incline al compromesso e alle soluzioni pacifiche, che evidentemente predominava in Marguerite. I valdesi erano a conoscenza di questo atteggiamento da parte di "Madama" e si

[63] DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese*, cit., pp. 98-123.

[64] G. TOURN, *Pastori e cappellani nelle guerre valdesi*, in BSSV, 176, 1995, pp. 17-19.

[65] J.-C. MARGOLIN, *Une princesse d'inspiration érasmienne. Marguerite de France, duchesse de Berry, puis de Savoie*, in *Culture et pouvoir au temps de l'Humanisme et de la Renaissance*, Genève-Paris, M. Slatkine, 1978, pp. 155-183, in particolare pp. 171-177.

[66] L. PETRIS, *La plume et la tribune. Michel de l'Hospital et ses discours (1559-1562)*, Genève, Droz, 2002, p. 15 e sg.

[67] Le donne e gli uomini protestanti della corte di Marguerite venivano a Roma guardati con diffidenza, cfr. la lettera di Carlo Borromeo (per Pio IV) al nunzio Francesco Bachaud del 10 febbraio 1562 e il corrispondente breve di Pio IV, in DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese*, cit., pp. 271 e sg, 290 e sg.

sforzarono di volgerlo a loro vantaggio. La pace di Cavour appare infine quasi come sua opera[68].

Del testo[69] vi sono diverse versioni di 22 o 23 articoli firmati da Savoia-Racconigi, da due pastori e da due altri rappresentanti dei valdesi. Il preambolo prevede la riammissione dei valdesi nelle grazie del Duca; agli abitanti di località e valli, elencate una ad una, viene poi permesso di tenere prediche, riunioni e uffici divini secondo la loro religione, e contemporaneamente questo diritto viene limitato con esattezza ai loro territori e viene proibita qualsiasi espansione sul resto del territorio ducale; agli abitanti, fuggiti durante la guerra di religione, viene permesso di fare ritorno, con il diritto di riprendere possesso delle loro case e delle loro proprietà (art. 1-9). Dei beni confiscati o sottratti da vicini può esser chiesta la restituzione attraverso vie legali; viene data istruzione di compilare un elenco di coloro che sono fuggiti per motivi religiosi, e dei loro beni; i privilegi e le libertà dei comuni vengono confermate (art. 10-14); viene stabilito che il Duca costruirà una fortezza a Villar (art. 15); le comunità possono eleggere liberamente i loro pastori (art. 16); in tutte le località in cui viene celebrato l'ufficio divino protestante deve essere tenuta anche la messa cattolica, tuttavia senza alcun obbligo da parte degli abitanti di recarvisi (art. 17); i prigionieri vengono rilasciati su riscatto (art. 19); tutti gli abitanti delle località valdesi godono di piena liberà di movimento per commerciare e per altri contatti sociali in tutto il territorio del duca, ma possono praticare la loro religione solo nelle loro località; essi possono addirittura trasferirsi in altri luoghi senza tuttavia praticarvi pubblicamente la loro religione (art. 20 e sg). I rappresentanti degli abitanti s'impegnano a rispettare tali articoli stipulati «ad intercessione della Serenissima Madama nostra Principessa et per gratia sua speciale»; da parte sua Filippo di Savoia si impegna perché vengano immediatamente ratificati dal duca.

Al contrario del tenore generale della pace di religione di Augusta, la pace di Cavour fu tendenzialmente una soluzione di "pluralità interna": all'interno di un territorio venne concessa ai sudditi la pratica di differenti confessioni. Attraverso il trasferimento dall'Impero alla Savoia, concepito nel suo esito come trasposizione della pace religiosa di Augusta, era nato qualcosa di nuovo. Ovviamente nell'esatta localizzazione delle aree in cui valgono questi privilegi, si e-

[68] Cfr. la continua menzione di "Madama" nei documenti della trattativa tra l'8 aprile e il 4 giugno 1561, in A. PASCAL, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i Valdesi negli anni 1560-1561*, in BSSV, 110, 1961, pp. 51-125, qui pp. 97 e sg, 104 e sg., 107, 109 e sg, 115, 120; PONS, *Sulla pace di Cavour*, cit., p. 153.

[69] "Capitulazione seguita tra Filippo di Savoia Signore di Racconiggi, et gli habitanti nelle Valli di Luserna, con concessione di diversi privileggij", PONS, *Sulla pace di Cavour*, cit., pp. 149-155.

videnzia una tendenza alla "pluralità esterna" che probabilmente si troverà sempre sino al XVIII secolo: si cerca di definire confini esatti, al di là e al di qua dei quali valgono regole diverse; la pluralità religiosa viene recintata e ghettizzata attraverso delle linee geografiche[70]. Essi rimangono tuttavia sudditi dello stesso sovrano e di uno stesso dominio, in cui sono permesse confessioni differenti, mentre nell'Impero ciò era consentito solo come eccezione nelle città a doppia confessione.

2. Il "transfer" della tolleranza dalla Savoia alla Francia nel 1561

La vicinanza temporale, addirittura quasi la coincidenza temporale delle trattative precedenti all'editto del gennaio 1562 in Francia e della pace di Cavour in Savoia può essere inteso come un "transfer" culturale[71] di concetti di tolleranza? Si tratta di una domanda che la ricerca, riguardante le guerre di religione francesi, non si è praticamente mai posta. "Concetti", certo, nel senso di elaborate teorie politiche o teologiche, svolsero una funzione del tutto marginale durante le trattative svoltesi a Cavour, ma difficilmente essi possono essere diventati oggetto di un vero e proprio "transfer". Le cose stanno diversamente per quanto riguarda il testo della conclusione di pace in sé. Non che in questo testo poco spettacolare vengano formulati ragionamenti complicati. Tuttavia esso fu pur sempre la prima regolamentazione di questo genere in un paese appartenente alla *Romania* e il testo della pace di religione di Augusta non aveva, come visto, conosciuto alcuna diffusione al di fuori della Germania[72].

---

[70] A ciò corrisponde in Francia la contesa riguardante la localizzazione, il numero e l'estensione dei luoghi in cui era possibile professare liberamente la fede ugonotta e delle *places de sûreté*, cfr. P. ROBERTS, *The Most Crucial Battle of the Wars of Religion? The Conflict over Sites for Reformed Worship in Sixteenth-Century France*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 89, 1998, pp. 247-267.

[71] Per il concetto e lo studio del "Kulturtransfer" nel XVI secolo, cfr. B. ROECK, *Kulturtransfer im Zeitalter des Humanismus: Venedig und das Reich*, in *Deutschland und Italien in ihren wechselseitigen Beziehungen während der Renaissance*, hrsg. von B. Guthmüller, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, pp. 9-29; C. ZWIERLEIN, *Komparative Kommunikationsgeschichte und Kulturtransfer im 16. Jahrhundert: Methodische Überlegungen entwickelt am Beispiel der Kommunikation über die französischen Religionskriege (1559-1598)* in *Deutschland und Italien, Kulturtransfer*, cit., pp. 85-120.

[72] Per la questione dell'orientarsi verso degli esempi, da parte della legislazione francese dell'epoca cfr. A. ROUSSELET-PIMONT, *Le chancelier et la loi au XVIe siècle d'après l'œuvre d'Antoine Duprat de Guillaume Poyet et de Michel de L'Hospital*, Paris, De Boccard, 2005, pp. 371-400, che tuttavia non esemplifica in base a leggi religiose.

Proprio contemporaneamente alle trattative di Emanuele Filiberto con i valdesi, ebbero luogo a Parigi i cosiddetti *pourparlers*. Dopo che il 13 giugno 1561 il principe di Condé e il Vidâme di Chartres furono ufficialmente prosciolti dal Parlamento parigino da qualsiasi responsabilità nella congiura di Amboise del 1560[73], Caterina de' Medici vide la possibilità di tentare nuovamente di pacificare i grandi del regno ed evitare una *escalation* dei conflitti politico-religiosi. Il 15 giugno l'ambasciatore savoiardo della Rovere riferì a Emanuele Filiberto che era emersa la tesi che il re e la regina madre avrebbero dovuto porre in Parlamento la questione del "quid agendum?". La richiesta dei protestanti sarebbe stata che venisse deliberato un *interim*, termine con cui già nel 1548 veniva intesa nell'Impero la concessione di uno *status quo* sino a una decisione conciliare. La regina madre gli avrebbe (a della Rovere) però assicurato che era sgradito un *interim* e che solitamente non veniva posto all'ordine del giorno ciò che non si voleva in nessun caso concedere. Coloro che erano favorevoli all'*interim* si servirono però in questa situazione, cosa cui sinora non è stato fatto caso, delle informazioni che si avevano sin dal maggio-giugno delle trattative di Emanuele Filiberto con i valdesi, certamente sottolineando il fatto che persino un parente della corona e la zia del re erano in procinto di concedere nei loro territori proprio un simile *interim*. È interessante il fatto che, inversamente, in Piemonte, intorno al 1560-61, in particolare da parte dei valdesi, ci si riferisse continuamente alla Francia, dove si diceva che il re avesse già concesso un *interim* agli ugonotti[74]. Già con il loro primo scritto indirizzato a Savoia-

[73] Cfr. ad esempio già con la relazione del 14 giugno 1561 dell'ambasciatore mantovano Ercole Strozzi: «Heri matina il Re di Nauarra con tutti li prencipi del sangue et lillustr.mo Car.le di Borbona, di Lorena di Guisa et Sciatiglione et Mons. Ecc.mo di Guisa andorno al Parlamento ad assistare alla sententia di Mons.r Ecc.mo prencipe di Conde et de Mons.r dil Vidama di Sciartres [...] quali furono ascolti a puro et a pieno con ricorso de dani et interessi contra quelli si trouarno essere stati li accusatori, fra dui giorni questa sententia sara posta in stampa et non mancherò di mandarla a. V. Ecc.a et parimente la risposta che farano a questa sup.ca S.M". (Ercole Strozzi al Duca Guglielmo Gonzaga, Parigi, 14 giugno 1561, ASMA, AG, 652 sub dato).

[74] Il sostituto del re a Pinerolo non voleva, ad esempio, negare ai valdesi l'acquisto di polvere e piombo, perché in Francia sarebbe già stato valido un *interim*, Costa della Trinità a Emanuele Filiberto, Villafranca, 28 gennaio 1561, in E. COMBA, *La campagna del Conte della Trinità narrata da lui medesimo*, in BSSV, 22, 1905, pp. 7-27, qui p. 10; i valdesi continuarono a rimandare a questo *interim* avvenuto in Francia, cfr. Supplica dei valdesi a Marguerite de France, 22-23 aprile 1561 ca., in G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto 1517-1580*, Torino, Claudiana, 1914 [ristampa anastattica del 1982], p. 167; PASCAL, *Fonti e documenti*, cit., p. 108. Questa è un'interpretazione della situazione in Francia dopo l'editto di Amboise (8 marzo 1560) che era allora diffusa, ma che, ad esempio, veniva violentemente contestata dal cardinale di Lorena (il cardinale di Lorena a François de Tournon e Ippolito d'Este, Pontgouin, 20 giugno 1560, in *Lettres du Cardinal Charles de Lorraine (1525-1574)*, éd. par D.

Racconigi, e quindi a Emanuele Filiberto, all'apertura delle trattative i valdesi avevano avanzato la richiesta che egli e il duca potessero adoperarsi «a faire cesser les persecutions par tout le Piedmont *ainsi comme au Roiaume de France*»[75]. Gli avvenimenti francesi avevano dunque rappresentato nelle valli alpine un riferimento decisivo. Ora nel 1561 gli ugonotti francesi agivano in modo speculare e rinviavano alla conclusione di pace che si andava delineando in Piemonte. Il cardinale François de Tournon chiese con irritazione al della Rovere infomazioni riguardanti queste trattative, poiché in proposito i protestanti avevano evidentemente maggiori informazioni[76]. Già il 5 giugno, quindi ancora prima che la conclusione del trattato di Cavour avesse effettivamente potuto giungere a Parigi, si era diffusa alla corte francese la notizia che il duca avesse «dato l'Interim a quelli di Angrogna», cosa che mise della Rovere alquanto in imbarazzo, dal momento che egli stesso era su una linea del tutto contraria ai protestanti[77].

Caterina de' Medici ricorse, a questo punto, a un mezzo particolare: nel Parlamento di Parigi si riunivano il *conseil privé* e i *princes du sang* assieme a diversi *maîtres de requêtes* e consiglieri parlamentari, in un grande consiglio composto da circa 132-150 persone, cosa che Arlette Jouanna ha paragonato a

Cuisiat, Genève, Droz, 1998, n. 673). Per il concetto di *interim* dei valdesi cfr. anche *Histoire des persecutions*, p. 108 e sg.: «au lieu de leur accorder un Interim, on leur feit promettre par force & violence de retourner à la messe» (a proposito del trattamento riservato agli legati valdesi alla corte di Vercelli attorno al capodanno 1560-61); cfr. anche con la relazione di Possevino a Francesco Bachaud, Luserna, 4 novembre 1560, SCADUTO, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte*, cit., p. 137 e sg. Per analoghe percezioni riguardanti la Francia, cfr. A. TALLON, *Rome et les premiers édits de tolérance d'après la correspondance du nonce Santa Croce*, in *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, éd. par M. Grandjean et B. Roussel, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 339-352.

[75] PASCAL, *Fonti e documenti*, cit., p. 106 (corsivo dell'Autore).

[76] «Mons.or R.mo Car.le di Tornone, il quale bacia le mani di V. Al. et la prega fargli intendere, come passano le cose di quei Valdesi, essendo che qui se gliene parla diuersamente et quelli che uorrebbono uno Jnterim, si seruano di quelle nuoue. Ma io posso ben dire à V.Al. che la Reina mi disse ancora hiersera molto gagliardamente che non lo uoleua in conto alcuno, perche sarebbe rouinare ogni cosa et li SS.ri di Guisa, et Tornon mi haueano detto ancora che la Reina non lo uoleua, ne manco loro lo consentiriano. Et questo mio dubbio non era stato senza proposito: perche si diceua, che la Reina et questi SS.ri doueano andare al Parlamento et domandare le opinioni quid agendum? et se saria da concedere l'Jnterim et però dicendolo io alla Reina sua M.tà mi rispose, che di quello che non si uoleua fare, non accadeua domandarne le opinioni. Et certamente non ci saria piu bella uia di seminare delle seditioni, et guerre ciuili, fra questi popoli, che di conceder loro l'Jnterim». (della Rovere a Emanuele Filiberto, Parigi, 15 giungo 1561, ASTo Corte, Lettere ministri Francia, m. 1, n. 168. fol. 2r-v).

[77] P. MERLIN, *Dal Piemonte all'Europa. I risvolti internazionali della politica antiereticale di Emanuele Filiberto di Savoia*, in BSSV, 177, 1995, pp. 74-86, qui p. 79 n. 25.

una rinascita della medievale *curia regis*[78]. Nel suo discorso di apertura di quella riunione, il 18 giugno, Michel de l'Hospital di fatto non chiese esplicitamente la concessione di un *interim*. Per prima cosa egli rimandò in via generale alla necessità che la legislazione si dovesse adattare in modo flessibile alla situazione del tempo[79]. L'editto di Romorantin (del maggio 1560, pubblicato tuttavia solo il 17 luglio 1560), in cui la giurisdizione riguardo alle cose religiose era stata sottratta ai tribunali secolari, non sarebbe stato sufficientemente efficace per padroneggiare i problemi. Questa soluzione era già stata giudicata (dagli uni positivamente, dagli altri negativamente) come una facilitazione per gli ugonotti, poiché ad esempio non prevedeva che potessero essere inflitte direttamente pene di morte. Dell'editto venne poi data lettura in Parlamento il 23 giugno 1561, molto saggiamente però insieme al più vecchio e più pungente editto di Chateaubriant (1551), alla presenza del re Carlo IX, della regina madre Caterina de' Medici, del re di Navarra, dei principi di sangue e dei già ricordati cento consiglieri scelti da Caterina. Sulla base dei testi di questi due editti ebbero inizio le relazioni e le prese di posizione di coloro che prendevano parte al consiglio e che si protrassero dal 23 giugno[80] all'11 luglio. Di queste relazioni ci è pervenuto solo il testo di quella del cardinale di Lorena, che era contrario a una soluzione a *interim* e che perorava a favore di un concilio nazionale e di una unificazione delle confessioni in lite. Avrebbe avuto la meglio questa tendenza[81]. Sebbene la relazione della controparte ugonotta non sia nota nel suo testo,

---

[78] A. JOUANNA, *Le temps des guerres de religion en France (1559-1598)*, in A. JOUANNA, J. BOUCHER, D. BILOGHI, G. LE THIEC, *Histoire et Dictionnaire des guerres de religion*, Paris, Laffont, 1998, pp. 1-445, qui p. 88; L. ROMIER, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, Paris, Perrin, 1924, pp. 139-157, 153-157 (132 oratori, più 6 oratori successivi); L.C.L. TABER, *Royal Policy and Religious Dissent within the Parlement of Paris, 1559-1563*, dissertazione, Ann Arbor 1982, pp. 152-156, qui p. 152: «approximately 150 speakers»; Nancy L. Roelker – in *One King, one Faith. The parlement of Paris and the Religious Reformations of Sixteenth Century*, Berkeley-Los Angeles, 1996, p. 255 e sg. – presume la partecipazione 120-140 persone, seguita da Denis Crouzet, *La sagesse et le malheur. Michel de l'Hospital, chancelier de France*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 480. Per quanto riguarda i *pourparlers*, spesso poco considerati dagli studiosi, cfr. inoltre N. M. SUTHERLAND, *The Huguenot Struggle for recognition*, New Haven, Yale University Press, 1980, pp. 127-129; S. HANLEY, *The lit de justice of the kings of France: constitutional ideology in legend, ritual, and discorse*, Princeton-N.J, Princeton University Press, 1983, p. 147; S. DAUBRESSE, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Genève 2005, p. 99 e sg.

[79] Michel de l'Hospital ["Discorso per l'apertura del Parlamento allargato", 18. Juni 1561], in PETRIS, *La plume et la tribune*, cit., pp. 409-418, qui p. 411 e sg.

[80] Cfr. DAUBRESSE, *Le Parlement de Paris*, cit., p. 25, in particolare n. 75.

[81] Pubblicata da H. O. EVENNETT, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent. A Study in the Counter-Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1930, pp. 485-497 e in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, hrsg. von

sulla base delle osservazioni inviate a Torino dall'ambasciatore savoiardo a Parigi, è possibile ricostruire un elemento importante proprio delle argomentazioni degli ugonotti: a inizio luglio, viene riferito, era giunta alla corte francese una lettera di Guibert de La Platière, seigneur de Bourdillon, "maréchal de France" e "lieutenant général du roy" nelle città francesi del Piemonte, nella quale veniva trasmesso il testo del trattato di Cavour. Questo venne letto e discusso pubblicamente prima del 10 luglio nella riunione del Parlamento e dei consiglieri («Mons. di Bordiglione hà mandata la capitulatione di quei Valdesi: et è stata letta negli affari»). Il testo del trattato venne trasmesso, così riferisce espressamente della Rovere, anche all'ammiraglio Gaspard de Coligny e letto nel palazzo di questi dai seguaci del partito ugonotto. Dal punto di vista della successione temporale dovrebbe essere assai verosimile che Coligny, nel momento in cui tenne la sua relazione in Parlamento, con cui per la prima volta compariva pubblicamente come *leader* degli ugonotti, avesse già avuto davanti a sé il trattato di Cavour. L'ambasciatore riferì della fine del dibattimento, in cui erano emerse conclusivamente quattro proposte:

- rinnovo dell'editto di Chateaubriant del 1551 («l'editto più severo e più accanito»)
- rinnovo dell'editto di Romorantin del 1560 («un editto misericordioso e che riguarda solo i predicatori»)
- rinnovo dell'editto di Fontainebleau del 1561 («un editto che chiede di vivere pacificamente senza ulteriori pretese e senza alcun diritto per i magistrati»)[82]
- concessione di un *interim*.

Solo quattro degli oratori si sarebbero pronunciati apertamente a favore dell'*interim*. Nel caso dei *princes du sang* le posizioni furono evidentemente differenti. Alcuni protestarono contro il fatto di doversi spiegare pubblicamente davanti al Parlamento. Altri (sappiamo che questi era Coligny) esigevano la

---

H. Jedin, vol. 13/1, II ed., Freiburg i. Br., Helbing und Lichtenhahn, 1967, pp. 464-473. In proposito cfr. V. ROESER, *Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich*, Basel – Frankfurt am M. 1985, pp. 146-176, in particolare pp. 159-166. Il cardinale fa riferimento solo alla legislazione religiosa dell'antichità, – e svolge in tal senso un dialogo non esplicito con Claude d'Espence e François Bauduin – e non alle regolamentazioni che vigevano in Boemia, nell'Impero, in Svizzera o in Savoia.

[82] Con questo editto veniva proibito l'uso di etichette diffamatorie quali "huguenots" e "papistes", cosa che ricorda richieste avanzate in tal senso da Michel de l'Hospital: «Ostons ces mots diaboliques, noms de parts, factions et seditions: lutheriens, huguenots, papistes: ne changeons le nom de chrestien". ("Discorso d'apertura degli Stati generali di Orléans", 13 dicembre 1560, in PETRIS, *La plume et la tribune*, cit., pp. 383-405, qui p. 403). Esso vietava l'iconoclastia, ma vietava anche la persecuzione all'interno delle case private.

consultazione degli altri parlamenti del paese che, come sapevano i protestanti, erano su posizioni meno nettamente favorevoli alla repressione degli eretici rispetto al Parlamento parigino. Questo fu uno svolgimento che rese poi possibile, nel gennaio del 1562, l'accettazione del primo editto di tolleranza. Il procedimento della votazione prevedeva, evidentemente, in un primo tempo una riduzione a due delle quattro opinioni di partenza, e poi una votazione contrapposta in cui era sufficiente avere una maggioranza di due voti. I cattolici la vinsero, come riferì Etienne Pasquier, per soli tre voti e in seguito a ciò avrebbe avuto inizio un grande "murmure", per il fatto che ad una maggioranza così esigua spettasse una decisione così importante[83].

---

[83] A causa delle importanti informazioni contenute viene qui citata ampiamente la lettera del della Rovere: «Quello ch'io posso dirgli di nuovo è, che Mons. di Bordiglione hà mandata la capitulatione di quei Valdesi: et è stata letta negli affari: doue alcuni signori hanno notato per un' bel tratto, quello del far' delle fortificationi cole quali si possa poi ben ridurre il resto. Sono ancora stato auuisato, che la detta capitulatione è stata ueduta in casa di Mon.or l'Armiraglio. Jl quale hora è qui: et hieri disse la sua opinione nel parlamento et domani credo che'l tutto sarà finito; et ne auuisarò V.A. à di lungo, perche stàmattina la Reine mj disse, che mj diria il tutto, come fusse concluso et insin'ad hora intendo, che le cose caminano bene, cioe, per la repressione degl'heretici: et vi sono state quattro opinioni, le quali bisognerà poi ridurre à due: et quella delle piu voci (che basta siano due di piu) sarà tenuta per buona. La difficultà starà nell'essecutione, che sara quale ritruouarà li Gouernatori secondo i luochi. La prima opinione è, sopra l'editto del Rè Henrico fatto à Ciateaubryan: l'altra è quello del Rè Francesco à Romoranzino. Vna terza di un altro ultimo a Fontanableò, et la quarta di qualchunj che tenerci uno Jnterim. Quel primo editto, è il piu rigoroso, et caldo, il secondo piu clemente, et si estende solamente ai predicanti. Jl terzo comanda che si uiua pacificamente senza ricercare piu oltre senza l'autorità del Magistrato. Molti sono stati della prima opinione, un poco manco della seconda: et meno della terza: della quarta quattro solamente scoperti: dico dei consiglieri del Parlamento. Et doppoi nacque una gran differenza: che alcuni del consiglio priuato non uoleuano uenir' à dire le loro opinioni in parlamento, allegando, che saria meglio, che'n tutte le Prouincie ogni parlamento opinasse: et che la conclusione restasse poi al consiglio priuato. Di modo che lunedi si tenne un consiglio inanzi la Reina presente que et passo, che tutti del consiglio dicessero le loro opinioni in Parlamento et che la conclusione fatta in questo luoco fusse seguitata da tutti gl'altri parlamenti. Cosi hanno opinato tutti li conseglieri del conseglio priuato; et hoggi restano, li Principi della Rocca Sur Yon et di Conde (perche Mons. di Monpensieri è assente [...]). Jl Card.le di Borbone, Jl Re di Nauarra, li sei Presidenti, et Jl Cancellieri l'ultimo jl quale con li detti presidenti rappresenta la sacra giustitia, et il Rè proprio. Et fin'hora non sò quello si faccia: Ma questi soli restano à parlare. Et intesa la risolutione dalla Reine, gliela mandarò subbito". (Girolamo della Rovere a Emanuele Filiberto, Parigi, 10 luglio 1561, ASTo, Corte. Lettere ministri Francia, m. 1, n. 170. fol. 1r-v). Per quanto riguarda il "murmure" cfr. V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, vol. 1, *(1559-1572)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1959, p. 85; il cardinale di Lorena a Nicolas Psaume, Parigi, 13 luglio 1561, in *Lettres du Cardinal Charles de Lorraine*, nr. 764; Daubresse, *Le Parlement de Paris*, cit., p. 98 n. 137. Per le diverse relazioni sull'esito della votazione, cfr. Romier, *Catholiques et huguenots*, cit., p. 157.

Il risultato del dibattimento fu l'editto del luglio 1561[84]. In questo, tra i molti tentativi della corona negli anni 1560-1562, oltre agli stati generali di Orléans e Pontoise, alle assemblee di notabili e a quelle del clero e infine al colloquio di Poissy, di trovare una soluzione pacifica del conflitto religioso (similmente a quanto era avvenuto anche nell'Impero e in Savoia prima di ciascuna guerra di religione, dove si era cercato di trovare soluzioni di compromesso attraverso colloqui di pace), la pace savoiarda di Cavour si trovava al centro delle trattative ed era considerata – a seconda del partito di appartenenza– un irritante oppure gradito testo di riferimento e veniva chiamato in causa a favore dell'*interim* dagli ugonotti[85].

Certamente sarebbe poco indovinato parlare in questo caso, alla luce delle nuove ricerche riguardanti "concordia" e "moyenneur", semplicemente di un reciproco "transfer" di tolleranza (di un pensiero della tolleranza che tramite l'Hospital arriva in Savoia, di una pratica di tolleranza che tramite il testo di Cavour giunge a Parigi)[86]. In questo modo si farebbe della figura dell'Hospital, con un'argomentazione molto consueta, la cifra di una presunta concezione moderna di "tolleranza", la cui presenza o il cui legame con una determinata situazione spiega da sé il fluire e rifluire di una tale "tolleranza". Già Lecler indicò – contrariamente alla "agiografia" del XIX secolo – che una semantica della tolleranza, nel senso che due o più religioni dovrebbero poter esistere in Francia l'una accanto all'altra con pari diritti, non possa essere desunta dai testi di l'Hospital precedenti al 1562. Nel 1561 tutto sembra ancora mirare in l'Hospital alla moderazione e ad un accordo consensuale tra le parti, nel senso di una formula e soluzione che comprenda tutti ("concordia"). Poissy mostrò che ciò non

[84] TURCHETTI, *Une question mal posée*, cit., pp. 279-281, mostra che quantomeno l'articolo 8 dell'editto del luglio 1561 contiene il riconoscimento della libertà di coscienza – ovviamente nella forma dell'esercizio privato della religione – che solitamente viene considerato una particolarità che si ha solo con l'editto del gennaio 1562, o meglio dell'editto di Amboise del 1563.

[85] I cattolici, avendo vinto, sembrano avere tolto al testo il suo mordente, lodando unicamente l'articolo 15, con il quale il Duca si riserva di costruire una fortezza; interpretandolo come strumento per dissimulare e temporeggiare con il quale Emanuele Filiberto, una volta costruita la fortezza, avrebbe potuto riprendere vittoriosamente la riconquista e la repressione, cfr. nota 83. In maniera corrispondente anche il segretario della cancelleria savoiarda, che ricevette il testo dal della Rovere e come di consueto ne appuntò il contenuto sul dorso del documento per riferirne al Duca, annota: "La capitulatione delle ualli era stata letta jn consiglio et fu notato per un bel tratto di fare le fortifficationi per reprimere dapoi gl'heretici" (ASTo, Corte. Lettere ministri Francia, m. 1, n. 170).

[86] In DE SIMONE, *Tre anni decisivi*, cit., p. 207 e sg., e in modo solo accennato cfr. nota 46; in R. DE SIMONE, *La pace di Cavour e l'Editto 1° di San Germano nella storia della tolleranza religiosa*, in BSSV, 110, 1961, pp. 35-50, svolta come tesi.

era possibile[87]. Petris ha insistito, nella sua analisi precisa e approfondita del pensiero di l'Hospital, sul fatto che anche l'editto di gennaio e il "discorso sulla tolleranza" del 7 gennaio 1562 non siano da interpretare come espressione di un mutamento di opinione rivoluzionario da parte del cancelliere, che da allora avrebbe considerato sensata la biconfessionalità come soluzione a lungo termine, addirittura come suo nuovo programma. Essa era piuttosto una soluzione di ripiego, nel più stretto senso del termine, ossia di un accomodamento di "necessité"[88]. Dalla dottrina giuridica ciceroniana sostenuta da l'Hospital e anche da tre consiglieri della corona – il presidente del Parlamento Christophe de Harlay, i consiglieri Paul de Foix e Arnaud du Ferrier – venne fatta derivare l'obbligatorietà di un simile ordinamento di necessità[89]: le leggi civili devono servire l'*utilitas*, il bene comune e devono essere adattate al volgere del tempo[90]. La tutela della pace civile venne dunque valutata come massimo obiettivo. Dal momento che la religione cristiana non è tuttavia essenziale al concetto di cittadino, deve essere possibile stabilire la pace civile anche al di là della concordia religiosa. A questo serve l'ordinamento di necessità dell'editto di gennaio[91]. Pende su tutto ciò tuttavia sempre la riserva della soluzione provvisoria, temporanea (valida sino a un concilio o a un'altra soluzione concordata)[92]. La pace di Cavour non era nient'altro, dal punto di vista di Emanuele Filiberto, in un primo momento, anche se, contrariamente a quella che era stata un'originaria pretesa del duca, non compaia nel testo conclusivo una clausola che stabilisca la

[87] Cfr. J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 voll., Stuttgart, Schwabenverlag, 1965, pp. 64, 67, 92; PETRIS, *La plume et la tribune*, cit., pp. XX, 43-46, 304-307.

[88] *Ibid.*; cfr. R. DESCIMON, *Présentation*, in *Michel de l'Hospital: Discours pour la majorité de Charles IX et trois autres discours*, éd. par Id., Paris, Imprimerie Nationale, 1993, pp. 7-39, qui p. 25. Cfr. D. CROUZET, *Le haut cœur de Catherine de Médicis*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 203-394, che colloca i fondamenti della concezione di "necessité" da parte della regina, nonché la "spirale de la necessité" che ne scaturì sino al 1572, nella ricezione di Guicciardini (pp. 223-239).

[89] Cfr. M. C. SMITH, *Early French Advocates of Religious Freedom*, in «The Sixteenth Century Journal», 25, 1994, pp. 29-51; A. TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 103-106.

[90] A proposito della concezione dei giuristi regi sulla necessità di adattare le leggi alle circostanze, cfr. ROUSSELET-PIMONT, *Le chancelier et la loi*, cit., pp. 211-218.

[91] Il testo dell'editto di gennaio si trova in MC III pp. 8-15; F. HIGMAN, *L'Édit de Janvier 1562*, in BSHPF, 144, 1998. pp. 697-705; TURCHETTI, *Une question mal posée*, cit.

[92] La clausola corrispondente all'articolo 3 dell'editto di gennaio era stata introdotta su richiesta di François de Tournon, cfr. *Correspondance 1521-1562.*, éd. par M. François, Paris, H. Champion, 1946, n. 753.

temporaneità della soluzione[93]. Questo testo aveva tuttavia mostrato agli ugonotti (a quelli che erano favorevoli a un *interim*), nel luglio 1561, che era possibile la biconfessionalità come soluzione di ripiego, cosa che venne poi decretata dall'editto del gennaio 1562. Un rapporto di riferimento e di conseguenza, quindi anche un "transfer", si era dunque certamente verificato. In tal senso l'esistenza del testo di questa conclusione di pace potrebbe anche aver avuto a sua volta un effetto bellicoso, poiché dal punto di vista protestante si poteva ora fare riferimento alla Savoia e all'Impero come ad almeno due esempi in cui, solo *dopo* azioni belliche, erano state ottenute le concessioni desiderate. Allo stesso tempo il Savoia-Piemonte offriva il caso che meglio si prestava ad un paragone, poiché lì come in Francia le parti, che avevano combattuto opponendo resistenza, non avevano alcuna posizione costituzionale indipendente, a differenza dei ceti protestanti nei confronti dell'imperatore.

3. L'"interim" come riferimento in Savoia e in Francia nel 1561-62

Osservando più attentamente le relazioni tra Savoia e Francia e considerando la comunicazione delle paci religiose negli anni 1560-62 è apparso chiaro come nei due paesi fossero proprio le minoranze protestanti ad esigere un *Interim*. La parola riappare continuamente nelle trattative e nelle lettere; anche al famoso discorso sulla tolleranza di l'Hospital, l'ambasciatore spagnolo Chantonnay reagì il 7 gennaio 1562 lamentandosi presso Caterina de' Medici che il cancelliere tendesse evidentemente «à mettre dans le royaume une forme d'intérim et laisser vivre tout le monde à sa discrétion»[94]. Dovrebbe essere fuori discussione che in questo caso fosse l'*Interim* di Augusta, concesso dall'imperatore Carlo nel 1548, a fornire il punto d'avvio, così che dobbiamo constatare di nuovo un riferimento a precedenti tentativi di soluzione stranieri della questione religiosa, solo che per il momento non è affatto chiaro come siano da comprendere tali riferimenti relativamente alla soluzione tedesca dei conflitti religiosi.

[93] All'inizio delle trattative si era parlato di concessioni temporanee in attesa di un concilio generale: Emanuele Filiberto a Filippo di Savoia-Racconigi (Biella, 26 aprile 1561), A. PASCAL, *Fonti e documenti*, p. 11.

[94] PETRIS, *La plume et la tribune*, cit., p. 433.

Gérald Chaix ha distinto di recente per quanto riguarda la ricezione dell'*Interim* in Francia, o meglio da parti di autori francesi, due fasi[95]: una prima fase di ricezione e reazione immediatamente subito dopo il 1548, una seconda negli anni Sessanta del Cinquecento. Nel 1548-49, sia da parte cattolica, Robert Ceneau e Nicolas Le Grand, sia da parte riformata, Calvino, Bèze e Bullinger, si avevano motivi diversi per maledire l'*Interim*: dalla prospettiva "ortodossa" di entrambe le confessioni questa soluzione imperiale di compromesso appariva inaccettabile[96]. Ciò corrisponde alla critica prevalentemente polemica e all'opposizione in parte attiva, verificatasi nella stessa Germania nel 1548-1550. Alla luce di tutto ciò appare a un primo sguardo molto sorprendente che sia i valdesi, sia gli ugonotti, innanzitutto evidentemente Coligny, circa dieci anni dopo, nella comunicazione delle paci religiose del 1560-62 esigano essi stessi un *interim* e vengano considerati dagli osservatori cattolici semplicemente come il partito degli *interimisti*. Questa apparente contraddizione trova spiegazione se consideriamo più attentamente lo sviluppo delle posizioni in Francia: Calvino e Bèze identificavano la mescolanza di *teologoumena* cattolici e protestanti («detestabilis farrago») con il percorso che anche il partito di mediazione, che cautamente si andava delineando, dei cosiddetti "moyenneurs", intendeva intraprendere negli anni 1560-62: questa corrente che sviluppava e sistematizzava le riflessioni di Erasmo a proposito di una "synkatábasis" –cioè di un accordo fatto di concessioni e compromessi reciproci da parte dei partiti confessionali in op-

[95] G. Chaix, *Die Resonanz auf das Interim in Frankreich 1548-1598*, in *Das Interim 1548-50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, hrsg. von L. Schorn-Schütte, Gütersloh, Güterslöher Verlagshaus, 2005, pp. 67-75.

[96] Robert Ceneau, *Antidotum ad postulata de Interim authore reverendo in Christo patre D. Roberto, divina clementia episcopo Abrincatensi, theologo doctore, ordine & origine Parisiensi*, Lyon, Bonhomme, 1548 (anche Paris, Cavellat, 1549). Il testo di Le Grand si trova come «sententia R. P. Nicolai de Grandis ordinis Minorum de observantia super scripturam quam Interim vocant» in BAV, Vat.lat. 3931, fol. 42-57, anche in Ottob.lat. 460. fol. 175-196, citato da A. Tallon, *La France et le Concile de Trente (1518-1563)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1997, pp. 209-214, e soprattutto pp. 652-654. Jean Calvin, *Interim adultero Germanum: Cui adiecta est, Vera Christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio [1549]*, *Corpus Reformatorum*, voll. 29-87, *Iohannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, ed. by J. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss (rist. New York, 1963), vol. 35, pp. 545-674; cfr. anche Théodore de Bèze, *Responsio ad Francisci Balduini Ecebolii Apostatae convicia*, Genève, Crespin, 1565 [prima edizione 1563], p. 49: «Summa est, communibus consiliis fuisse haec omnia vobis ad impediendum Evangelii cursum conductis non aliter comparata, quam olim fuit in Germania detestabilis illa farrago INTERIM vocantur» – citazione da M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milano, FrancoAngeli, 1984, p. 305, nota 59. Tra gli svizzeri anche Bullinger condannava l'*interim*, che Blarer in sua presenza definì a sua volta «monstrum istud» (Th. Maissen, *Die Eidgenossen und das Augsburger Interim. Zu einem unbekannten Gutachten Heinrich Bullingers*, in *Das Interim 1548-50*, cit., pp. 76-104, qui p. 89).

posizione– aveva come noto i suoi rappresentanti principali in figure come quelle di Georg Witzel, Julius Pflug, Christoph von Stadion, Johann Gropper, Friedrich Nausea, Georg Cassander in Germania, Claude d'Espence e François Bauduin in Francia – e di fatto Julius Pflug aveva collaborato all'elaborazione dell'*Interim* di Augusta[97]. Il concetto "moyenner / moyenneur / mediateur" compare effettivamente per la prima volta proprio nello scritto di Calvino contro l'*Interim* di Augusta del 1549[98]. Questa posizione, il cui scopo ultimo era l'unità religiosa e la "concordia" e non certo la tolleranza, dominava, sino al 1561, nelle trattative francesi in diverse sfumature, da parte sia della corona, sia dei rappresentanti che erano più disposti alla mediazione in entrambi i partiti confessionali. Solo l'editto del gennaio 1562 si mosse al di fuori della cornice di pensiero della "concordia"[99]. La già ricordata provvisorietà di questa soluzione venne vista così anche da parte calvinista. In particolare Théodore de Bèze sostenne nel 1563 la concezione secondo cui, di fronte a cambiamenti tanto grandi nelle cose religiose, quali quelli che interessavano questa epoca, non ci si potesse attendere un immediato mutamento; la riforma completa avrebbe avuto bisogno di tempo. Si sarebbero dovuti perciò accettare anche accordi di pace con i cattolici, come un "tollerare ad tempus", dal momento che ciò avrebbe comportato migliori condizioni sociali per il libero corso del vangelo, che avrebbe poi, con il tempo, portato con sé il compimento della "religionis mutatio"[100]. Si

---

[97] Per la Germania, cfr. A.P. LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik (1530-1552) (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, pp. 93-116; per il consolidamento della posizione erasmiana, pp. 425-501, e per l'efficacia proprio dei rappresentanti di questi ceti imperiali così come dei teologi favorevoli alla mediazione, nel tentativo di una soluzione a *interim* del 1548, cfr. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza?*, cit., p. 319.

[98] Ivi, p. 333.

[99] La separazione della sfera politica dalla sfera religiosa è compiuta esplicitamente nel famoso discorso di Michel de l'Hospital del 3 o più precisamente 7 gennaio, con cui si aprì la riunione dei consiglieri del Parlamento e dei membri del *conseil privé* che stabilirono poi l'editto di gennaio; così anche CROUZET, *La sagesse et le malheur*, cit., pp. 498, 503.

[100] BÈZE, *Responsio ad Fr. Balduini Ecebolii Apostatae*, cit., riedito da TURCHETTI, *Concordia o tolleranza?*, cit., pp. 418-425. Nell'apologia dell'editto di Amboise di un anonimo sostenitore della tolleranza civile, indirizzata nel 1563 (dopo il mese di agosto) contro le *rémonstrances* di Bégat, viene fissato, in maniera addirittura iperprecisa, a sei mesi, il periodo di regolamentazione della tolleranza in attesa di un concilio generale (TURCHETTI, *Une question mal posée*, cit., p. 270). Anche Konrad Braun, precursore dei cattolici che rifiutarono il compromesso nelle trattative per la pace di religione di Augusta del 1555 e autore di una protesta, tramite il cardinale Otto Truchsess von Waldburg, avrebbe senz'altro potuto accettare un "tolerari ad tempus"; ma dal momento che vide che esso portava a una soluzione duratura, rifiutò in seguito qualsiasi conciliazione, cfr. M.B. RÖSSNER, *Konrad Braun (ca. 1495-1563). Ein katholischer Jurist, Politiker,*

rimandava continuamente agli antichi imperatori che avrebbero tollerato una pluralità religiosa e si enumeravano i loro editti[101]. Praticamente tutti gli autori si riferivano all'*Interim* avvenuto in Germania come un esempio della loro epoca[102]; Bèze e Monluc intendono però entrambi evidentemente non l'*Interim* di Augusta del 1548, bensì la stessa pace di Augusta del 1555[103]. Questa era stata presa come riferimento – di nuovo però in modo del tutto impreciso e generico, dunque senza alcuna conoscenza precisa del testo –anche in un *advis* apparso in occasione della grande riunione parlamentare già ricordata, durante la quale era stata data lettura anche della pace di Cavour[104].

Si cristallizza qui dunque nel 1548-49 e poi nel 1560-62, nei diversi riferimenti a soluzioni di conflitti religiosi antichi o stranieri contemporanei – in Germania, in Svizzera, in Savoia, in Francia – un doppio concetto di *interim* che

---

Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter, Münster, Aschendorff, 1993, p. 278.

[101] Così Arnaud du Ferrier nel suo parere che contribuì a preparare l'editto di gennaio (CROUZET, *La sagesse et le malheur*, cit., p. 476 sg.; A. TALLON, *Diplomate et "politique": Arnaud du Ferrier*, in *De Michel de L'Hospital à l'Édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, éd. par T. Wanegffelen, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 305-332); così anche la "Exhortation aux Princes et Seigneurs du Conseil Privé du Roy pour obvier aux seditions qui [occultement] semblent nous menacer pour le faict de religion"(ristampa in MC II pp. 613-636, qui p. 624 sg.; TURCHETTI. *Concordia o tolleranza?*, cit., p. 423, nota 71; DE CAPRARIIS, *Propaganda e pensiero politico in Francia*, cit., pp. 158-161; Crouzet vuole ora attribuire l'esortazione allo stesso de Bèze: CROUZET, *La sagesse et le malheur*, cit., pp. 547-555); così anche Jean de Monluc nella sua apologia dell'editto di gennaio (ivi, p. 516 sg.).

[102] Accanto agli autori citati alla nota 101, anche il "Discours des moyens que Monsieur le Prince de Condé a tenus, pour pacifier les troubles qui sont à présent en ce Royaume" (1.10.1562), ristampa in MC IV pp. 1-38, qui p. 9: «Le feu Empereur Charles cinquième, après avoir essayé par tous moyens, de réduire l'Alemagne à la Religion qu'il tenoit, ne trouva meilleur expédient que d'y permettre l'Interim, (lors mesmes que la force & l'advantage stoit de son costé, & qu'il sembloit bien qu'il y pouvoit donner la Loy.)».

[103] L'"Exhortation aux Princes et Seigneurs" (vedi nota 101) p. 626 e sg., allude invece effettivamente all'*interim* del 1548, che però viene interpretato come astuzia da «fin renard» di Carlo V, che in tal modo avrebbe provocato tumulti in Germania.

[104] In esso viene affermato che a suo tempo, in Germania, nella situazione di emergenza sarebbe stato seguito il consiglio dell'antico filosofo Temistio, che come argomento principale a favore della tolleranza e della libertà religiosa avrebbe affermato che Dio vuole essere glorificato nella forma di numerose e differenti religioni ("Advis donné au Roy en l'Assemblée tenue en la Cour de Parlement à Paris, sur le faict de la Religion, le vingt-troisiesme jour de Juin", M.D.LXI, MC IV, pp. 409-423, qui p. 416). Temistio tuttavia, non era un cristiano come vuole questo scritto, bensì un pagano tra imperatori cristiani. Il testo greco originale del famoso V discorso, rivolto non ad Antonino (come qui indicato), bensì a Gioviano, venne pubblicato solo nel 1562 da Henri Estienne (cfr. *Themistii Orationes quae supersunt, H. Schenkl, G. Downey*, hrsg. von A.F. Normann, 3 vol, Leipzig 1965-1974. vol. 1. pp. 91-104). Cfr. ZWIERLEIN, *Discorso und Lex Dei*, cit., pp. 387-389.

viene in seguito, nel 1565, anche elaborato esplicitamente da Pierre Viret nella sua opera dedicata a Coligny, L'*Interim fait par dialogues*: nel primo capitolo, intitolato "Les Moyenneurs" viene proprio condannata, dal punto di vista del contenuto, un concetto mediano di *interim*, nel senso dell'*Interim* di Augusta del 1548, in quanto «monstreux» e «contraire à la parole de Dieu»[105]. Come «seconde forme d'Interim» vengono poi però addotti, nel terzo capitolo, trattati e leggi che riconoscono ad entrambi i partiti libertà di coscienza e il desistere dalla reciproca persecuzione[106]. Naturalmente anche questo può apparire come un tirannico *instrumentum regnandi*, quando gli editi vengono effettivamente emanati, per consolidare uno stato di divisione, perché come sovrano si potrebbe regnare con maggiore facilità. Ma quando le «gens de bien et les hommes modestes [...]» pretendono «quelque interim et des edits de pacification pour la liberté des consciences et l'exercice de la religion», ciò non avviene con l'intenzione di mantenere le religioni in opposizione, bensì per evitare spargimenti di sangue[107]. Quando non si riesce «du premier coup» a estirpare e porre fine a tutti gli errori, le confusioni ed eresie, e a purificare da essi la religione, allora questa «seconde forme d'Interim» è per il momento da preferire. Ognuno vive secondo la propria religione e se Dio dona a coloro che sono ancora prigionieri della loro falsa credenza la necessaria conoscenza, essi si uniranno a poco a poco ai veri credenti. Cosi si evita però di fare violenza alle coscienze, cosa necessaria poiché solo Dio ha potere sulla coscienza, «car la foy et la religion ne peuvent estre forcees»; tentativi che mirino a ciò portano solo alla simulazione e al nicodemismo[108].

Da una concezione di *interim*, corrispondente dal punto di vista del contenuto all'idea di concordia, viene qui dunque separata una concezione di *interim* che mira a garantire la coesistenza civile delle confessioni. Come mai però si forza poi questo concetto? Perché non si parla di una Pax Augustana, di una pace di religione di Augusta presa come modello? Come mai, anche se come ugo-

---

[105] PIERRE VIRET, *L'Interim fait par dialogues*, éd. par G. R. Mermier, New York et al., Lang, 1985, pp. 17-65, qui p. 23.

[106] Ivi, p. 110.

[107] Ivi, p. 129 sg.

[108] Ivi, p. 134 sg. Dopo che Viret, nel quarto e quinto libro, ha presentato i risultati infruttuosi delle persecuzioni volute dagli imperatori nell'antichità, così come della legislazione religiosa dell'antichità, esorta nel sesto e ultimo capitolo alla moderazione e alla modestia e mette in guardia tuttavia anche dalla eccessiva libertà che potrebbero comportare tali *interim*; bisognerebbe guardarsi dalla libertà di praticare il secondo battesimo (p. 268 e sg.). Esattamente come in Bèze, la libertà di coscienza e la tolleranza vengono applicate solo alla propria ortodossia accanto a quella cattolica; tutte le altre confessioni e gli altri movimenti religiosi, diversamente da quanto fa Sebastian Castellione, vengono esclusi, cfr. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza?*, cit., p. 425.

notti si cerca proprio di trovare esempi per risolvere il caso francese, di regolamentazioni di coesistenza riuscite, si utilizza esplicitamente come termine di paragone solo l'*interim* del 1548, quando si potrebbe invece rinviare alle regolamentazioni di pace del 1555, come se di quest'ultime non si sapesse nulla?[109] Penso che per spiegare tale autonomizzazione del concetto di *interim* sia utile gettare ancora uno sguardo sulle condizioni della diffusione mediatica: l'interim di Augusta del 1548 era apparso stampato in undici edizioni in lingua tedesca e soprattutto in almeno undici differenti edizioni latine[110]. Questo, certamente, perché esso, sin dall'inizio (già dal titolo), faceva riferimento anche al livello internationale, europeo, alla preparazione e discussione del concilio. I teologi cattolici e calvinisti potevano perciò riferirsi immediatamente e facilmente a questo scriptum[111]. Proprio questo interim, tanto discusso e infine fallito, era dunque uno dei più diffusi nell'Europa del XVI secolo, se non in assoluto (si confronti in alto il numero di edizioni degli editti di pacificazione), quantomeno il più diffuso documento esemplare di un tentativo nazionale di soluzione temporanea del conflitto religioso, in attesa di un conciglio generale. La pace religiosa di Augusta del 1555, per contro, non era affatto, come mostrato, diffusa e conosciuta testualmente nel mondo romanico. In un primo tempo rimase conosciuto dunque il più antico concetto di interim e si lavorò ora autonomamente alla sua reinterpretazione. Il concetto venne staccato sempre più dal testo del 1548, venne generalizzato e reso una delle cifre attraverso cui era possibile dialogare e argomentare di soluzioni e paci di religione. Se nel contesto francese si faceva riferimento alla pace di religione di Augusta, essa veniva talvolta citata semplicemente come interim e, il più delle volte, questa soluzione del conflitto veniva interpretata in modo del tutto impreciso, come se essa fosse un editto di tolleranza di pluralità interna, come quello del gennaio 1562 e degli

[109] Così nel "Discours" del Condé del 1562 (si veda nota 102).

[110] *In lingua tedesca*: VD16 D937 bis D940 (Augsburg, Ulhart), D941 bis D943 (Frankfurt-O, Wolrab), D944 bis D947 (Mainz, Schöffer). *In latino*: D948 (s.l.), D949 (Augsburg, Ulhart), D950 (Frankfurt-O, Wolrab), D951 u. D952 (Köln, Gennep), D953 (Mainz, Schöffer), D955 u. D956 (1549, Mainz, Schöffer), ZV 4453 (Köln, Quentel), ZV 16394 (s.l.). Anche alla edizione latina dello scritto di Calvino del 1549 contro l'*interim* era acclusa una edizione del testo (VD16 D954, s.l.).

[111] Questa differenza mediatica tra la pace di religione di Augusta nella sua versione diplomatica manoscritta, solennemente autenticata con il sigillo dei firmatari, e la versione dell'*interim* del 1548 a stampa, poteva essere bene osservata nella mostra tenutasi ad Augusta nel Maximilianmuseum, nella quale entrambi gli scritti erano esposti l'uno accanto all'altro, cfr. *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg*, hrsg. von C.A. Hoffmann, Regensburg, Schnell und Steiner, 2005, pp. 48, 326-329 (catalogo nn. II.3, II.5).

editti a esso immediatamente successivi; il principio di pluralità esterna del *cuius regio, eius religio* che regolava la pace non faceva affatto parte della consapevolezza dei contemporanei non tedeschi[112]. I presupposti mediatici del riferimento reciproco internazionale a precedenti soluzioni di conflitti religiosi erano specchio dunque del limite di comprensione e delle conoscenze in parte ristrette che si avevano delle condizioni presenti nel paese confinante; anzi essi stessi erano anzi in parte all'origine di tale limitazioni conoscitive. Allo stesso tempo, risultò tuttavia da queste continue comunicazioni e riferimenti, spesso accompagnati da una conoscenza poco precisa dei testi, perlomeno nello scambio tra Romania e Germania, un processo continuo di reinterpretazione feconda e di stimolo alla interpretazione differenziata.

III. Risultati

1) Vi è una singolare discrepanza tra la diffusione a stampa del tempo dei trattati di pace e degli editti religiosi e il loro significato odierno nella memoria collettiva: proprio i testi oggi tanto celebrati della pace religiosa di Augusta del 1555, della pace di Cavour del 1561 degli editti francesi del gennaio 1562 e di Nantes del 1598-99 sono sorprendentemente poco diffusi nel periodo coevo. Una pace secolare come la pace di Vervins del 1598 al contrario, così come in seguito l'*interim* di Augusta del 1548 e la maggioranza degli editti religiosi e di pacificazione delle guerre religiose francesi del 1563, 1568, 1570, 1573, 1580, 1585, 1591, oggi noti solo agli specialisti, circolavano proprio nell'ambito linguistico tedesco in un gran numero di traduzioni.

2) Se si osserva più attentamente e si analizzano i diversi contesti, tra loro molto vicini, delle trattative di conflitti religiosi e di conclusioni di pace, cosa avvenuta qui a titolo d'esempio, per gli anni 1560-62, è allora possibile differenziare il quadro: certamente infatti ci si riferiva continuamente negli spunti iniziali e nelle discussioni a precedenti soluzioni adottate nel paese confinante.

---

[112] Certamente però di quella dell'esperto giurista Jean Bégat, che – nelle sue notevoli *Remonstrances au Roy des deputez des trois estats de son duché de Bourgoigne sur l'edict de la pacification* [i.e. dell'editto di Amboise del 1563] [...]. In: MC IV, pp. 356-412, qui p. 374 – spiega in modo documentato che le monarchie non si sono mai comportate nel corso della storia in modo diverso, e che i monarchi hanno sempre cercato di rafforzare la loro religione soffocando le "Sectes contraires". Riguardo a ciò – e non alla libertà di fede in generale – la Germania potrebbe essere un esempio altrettanto appropriato «d'autant que quand ils ont abandonné l'Eglise Romaine, & changé de Religion, ils ont commandé en leurs Terres tel exercice publique de Religion, qu'il leur a semblé, *sans enquérir qu'elle estoit l'Opinion des particuliers*» (corsivo dell'autore).

Lo spunto, cui fa capo tutta la violenta politica religiosa di Emanuele Filiberto in Savoia, dovrebbe corrispondere del tutto all'idea di realizzare il principio di "pluralità esterna" della pace di religione di Augusta del 1555. La soluzione della pace di Cavour, risultata poi dalla trattativa, è invece una soluzione del tutto nuova, sullo sfondo della quale dovrebbe già stagliarsi l'idea di "pluralità interna" e di tolleranza civile, che sono da ricollegarsi all'ex-cancelliere della duchessa di Savoia, Michel de l'Hospital. Alla pace di Cavour fecero poi immediatamente riferimento gli ugonotti a Parigi, nel 1561, quando si trattò di cercare una soluzione pacifica prima dello scoppio della prima guerra di religione.

3) Sia i valdesi savoiardi che gli ugonotti francesi denominarono con il termine *interim* le soluzioni al conflitto da loro richieste e in tal modo si rifecero ai precedenti casi dell'Impero. Allo stesso tempo si è però mostrato che questo riferimento a un *interim* si allontanò sempre più dal testo di Augusta del 1555, screditato come "monstrum" e opera dei "moyenneurs" – e che ciononostante era sulla bocca di tutti, perché, diversamente dal testo della pace di Augusta del 1555, aveva trovato ampia diffusione a stampa anche in latino –, e che invece serviva in senso generico per indicare un editto di tolleranza civile che nell'autoconsapevolezza di ognuna delle parti in causa era ancora solo una soluzione provvisoria. Una tale soluzione fu la pace di Cavour e lo furono poi anche l'editto del gennaio 1562 e gli editti francesi ad esso successivi.

La comunicazione riguardante le paci di religione non è dunque, proprio nel loro primo periodo di incubazione e nel loro culmine tra il 1548 e il 1562, da considerarsi come una serie di fatti nazionali indipendenti, bensì come una catena di avvenimenti di livello europeo, dotata di una sua struttura culturale, fatta di costanti relazioni e riferimenti e quindi anche di momenti di "transfer" e di differenziazione. Riguardo a ciò la pace di Cavour e la discussione tedesco-savoiarda-francese rappresenta un punto cardine decisivo tra modelli romanici e germanici di soluzioni di conflitti religiosi.

CORNEL ZWIERLEIN

Una canzone di guerra alle origini della memoria valdese? L'epopea del Negro del Mondovì e del capitano Sacchetti

La più antica opera storiografica valdese di rilievo, la *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* di Girolamo Miolo – che risale, secondo un manoscritto di Cambridge, al 1587 – è ben nota in ambito valdese anche per essere stata ripresa più volte da storici successivi ed è stata, infine, edita da Enea Balmas nel 1971[1]. Questa *Historia breve* è più un libro di dottrina che di storia.

Contiene al suo interno un inserto, l'*Historia della Val d'Angrognia*[2], che narra le vicende, soprattutto belliche, dalla fine del Quattrocento alla guerra del 1560 ed al trattato di Cavour del 1561. In quel trattato si riconoscevano e stabilivano i confini entro i quali la popolazione valdese poteva esercitare il culto: è l'inizio di una legislazione che durerà per secoli fino alle leggi risorgimentali e precisamente fino alle lettere patenti del 17 febbraio 1848. Questa *Historia* è quasi un 'libro' che racconta le battaglie – sulla base, forse, di precedenti fonti scritte – che i valdesi dovettero affrontare per difendere la propria identità e addirittura la propria sopravvivenza; sopravvivenza che, grazie alle vittorie ottenute, verrà poi sancita appunto dal trattato.

Il nucleo più antico di queste battaglie è costituito dalla vittoria valdese su due capitani uccisi in combattimento mentre attaccavano gli abitanti delle valli. È su questa vicenda – una delle più popolari della memoria valdese – che ci vogliamo soffermare, non tanto dal punto di vista storico quanto da quello letterario. Si tratta della sconfitta e dell'uccisione del capitano *Sachetto di Polonghera* e del capitano detto il *Negro del Mondevì*. Il primo era un ufficiale dell'esercito sabaudo, Guglielmo Sacchetti di Polonghera, del quale si hanno notizie certe fino al 1494; il secondo è stato identificato, già nel 1898[3], con il capitano genovese Animanegra, acquartierato nella zona di Mondovì nel 1491, e tale identificazione è stata accettata dagli storici valdesi successivi. Sull'Animanegra chi

[1] G. MIOLO, *Historia breve & vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di E. Balmas, Torino, Claudiana, 1971.

[2] Ivi, pp. 90-96.

[3] F. GABOTTO, *Roghi e vendette*, Pinerolo, Tipografia sociale, 1898, pp. 48-49.

scrive ha una ricerca in corso[4]. Gli studiosi si sono concentrati, con varie argomentazioni, a cercare una datazione dei fatti, ma senza pervenire a una conclusione certa[5]. Generalmente ora si accetta la fine del 1494, anche se alcuni tornano a proporre – forse per una svista – una datazione più antica. È opportuno ipotizzare la possibilità, in realtà mai presa in considerazione, che i due episodi non si riferiscano ad un'unica spedizione militare, ma a due eventi diversi, con datazioni quindi diverse: se il capitano Sacchetti potrebbe essere stato presente nelle valli nel 1494, certamente la data della morte dell'Animanegra è da posporre – come avrò modo di esporre in futuro – agli inizi del Cinquecento.

Riporto dunque il breve brano che narra le vicende[6]:

> Hor questa guerra durò quasi un anno nel quale sempre si davano delli assalti contra i detti della Val d'Angrognia perseguitandoli in sino ne i loro luoghi alti et montuosi tirandogli sempre delle sagette con loro albalestre. Ma gl'Angrognini tanto gl'huomini che le donne fecero grande difesa, et gl'huomini si riparavano con rodelle, o targhe grande et larghe, e tante sagette gittate loro da gl'inimici s'attaccavano alle rodelle che bisognava distacarle con fregarle a qualche arboro o sasso.
>
> Il campo de gl'inimici era di 1800 soldati arrolati et elletti oltra un gran numero d'altri. Li Angrognini animosi et fortificati da Dio si difendevano sempre da tutti gl'assalti et amazzorono grande numero de lor avversarii, tra i quali un capitano Sachetto di Polonghera fu amazzato presso de la fiumara chiamata l'Angrognia sotto la Rochiaglia mentre ch'egli si burlava delle donne che pregavano Dio in lor aiuto, facendo lor scherno fu percosso d'un viretone, et morì ne l'acqua in un golfo, che ancor hoggi di porta il suo nome cioè il gorgo di Sachetto.
>
> Un altro Capitano chiamato il Negro del Mondevì fu similmente amazzato. Imperoche havendo la celada di ferro in testa, et per il grande calore del sole alzandola un pocco in su, burlandosi de gl'Angrognini che invocavano Dio, dicendo "O Dio aiutaci", contrafacendo il loro linguagio, e dicendo "O Dieu aide nous", et gridando "I miei, i miei faranno la passada", fu ferito da un Peireto Revello nel fronte, et morì nel luogo detto Rochamaneot

[4] La ricerca è stata poi stampata in proprio: M. Cignoni, *Animanegra, capitano di ventura*, Roma, 2008.

[5] T. Gay, *La première croisade contre les Vallées eut-elle lieu sous Charles I ou sous Philippe II?*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise» (d'ora innanzi BSHV), 24, 1907, pp. 54-61; J. Jalla, *Quand eurent lieu les premières expéditions armées contre les Vaudois du Piémont ?*, in BSHV n. 26 (1909), pp. 6-14; M. Viora, *La crociata di Filippo II*, in BSHV, 47, 1925, pp. 5-19.

[6] Miolo, *Historia*, cit., pp. 90-94.

sul finaggio di Lucerna dove si fecero molte scaramucie et i primi assalti de gl'inimici. Allora la compagnia del sudetto Negro fu voltata in dietro.

Più oltre, dopo altri fatti, si legge che una delegazione di valdesi andò dal duca

il quale gl'accettò benignamente facendogli gratia et rimessione d'ogni cosa a lor imputata, et perché falsamente i detti Valdesi erano incolpati di varii crimi, et di essere persone diverse a gl'altri huomini come che havessero de i corni in testa, et quatro gricie di denti et essi denti pelosi, S. Altezza comandò che gli fossero condotti de i figliuoli Valdesi per vedere s'erano come gl'altri. Laonde havendogli ritrovati et riconosciuti di forma et aspetto belissimo come qualunque altre persone, detta S. Alt. dechiarò ch'ella era stata mal informata del stato di detti poveri Valdesi.

Alcune caratteristiche del brano sono da segnalare.

Primo: il testo sembra una traduzione, in alcuni punti approssimativa, e con rimaneggiamenti maldestri. Alcune parole, infatti, tradiscono chiaramente un'origine francese; per esempio: albalestre / *arbalestre*; crimi / *crimes*; gricie (ordini) / *gris* (= grigi); l'incomprensione di *et eux mêmes* (oppure *et même*?) riferito a denti invece che alle persone «essi denti pelosi». Quindi l'intera frase che accusa i valdesi di essere «persone diverse a gl'altri huomini come che havessero de i corni in testa, et quatro gricie di denti et essi denti pelosi» sarebbe da leggere più correttamente: avevano «quattro denti grigi in bocca, ed essi stessi [i valdesi] erano pelosi». Erano cioè accusati di essere come degli gnomi o dei diavoli (corna, quattro denti, corpo peloso). Si asserisce che il Sacchetti fu «percosso» da un verrettone e qui potrebbe essere la corruzione di un più logico *percé*, cioè «trafitto». Infine, *eclatante*, la conca d'acqua nella quale è precipitato il Sacchetti, ancora oggi nota col nome di *toumpi Sachet*, viene definita «golfo di Sacchetto» corruzione da *gouffre*.

Secondo: analizzando la vicenda di Sacchetti e quella del Negro, si nota che uno stesso schema letterario si ripete due volte per narrare la fine dei due capitani: il nome del capitano, le burla ai valdesi che pregano Dio, l'uccisione del capitano e il luogo. Questa ripetizione sembra addirittura il succedersi di una strofa ad un'altra. Inoltre, riguardo al primo, nella traduzione francese del Cre-

spin (1619)[7] – o si tratta di una copia dell'antico testo originale? – che qui riporto tagliando il testo come se fosse scritto in rima, invece che in prosa, è possibile notare effettivamente le tracce di una rima e di una metrica:

Les femmes et enfans se mirent à genoux,
crians en leur langue: "O Dieu, aide-nous".
De quoy se moquans les ennemis,
entr'autres un certain Capitaine Saquet,
et contrefaisant les dites femmes,
fut tué et precipité
de la montagne en un gouffre,
lequel est ancore à present
appelé le gouffre de Saquet

La rima, la metrica, la successione delle strofe conducono a ipotizzare che il testo a nostra conoscenza, quello del Miolo, sia la traduzione italiana messa in prosa di un'antica canzone di guerra valdese in lingua francese, una canzone che narrava le imprese vittoriose contro i capitani nemici. Sarebbe proprio la forma ritmica e musicale ad aver consentito la memoria di queste antiche vicende. Questa è la fonte più antica recepita dalla storiografia valdese. Alle origini della memoria valdese ci sarebbe dunque un rudimentale libro di guerre, che inizia con una canzone epica che narra, ricorda, tramanda, 'canta' le imprese militari e le vittorie.

Sulla narrazione di queste vicende possiamo fare altre due osservazioni più generali. La prima è di carattere storiografico. La pace del 1561 con la quale – ottenuto finalmente con un trattato il riconoscimento del loro territorio – i valdesi iniziano la riflessione scritta sul loro passato e sulla loro identità, non si spiega soltanto con la guerra del 1560, ma è l'ultimo atto, il risultato, di una serie di vicende che cominciarono alla fine del medioevo.

L'altra osservazione è di carattere teologico. Il Miolo, che era pastore di Angrogna, nota spesso l'intervento di Dio. Contro i guerrieri «giganti» Sacchetti e Negro, Dio interviene con due frecce, o con una fionda, scagliate da deboli contadini. Come non vedere qui un'eco del confronto tra Davide e Golia? E più in generale, considerando che siamo in presenza della più antica memoria

[7] J. CRESPIN, *Addition à l'Histoire des Eglises Vaudoises du Piedmont*, appendice all'*Histoire des Martyrs*, Ginevra, 1619 (citato in Miolo, *Historia*, cit., p. 124). Il Crespin aveva conosciuto da J. P. PERRIN, *Histoire des Vaudois*, Ginevra, 1619 (ma già pronta nel 1609), il testo del Miolo che egli aveva avuto dal past. D. Vignaux di Villar Pellice.

valdese, si deve notare che è con queste battaglie che inizia la storia valdese, questo il ricordo più antico, il primo che venne tramandato per scritto. Il Signore è colui che ti ha liberato dalla mano del Sacchetti e del Negro! Come – secondo il teologo von Rad[8] – il mar Rosso, cioè la vittoria sull'Egitto, sui suoi cavalli e cavalieri, è l'evento fondante della storia di Israele, così la vittoria sul Sacchetti e sull'Animanegra è l'evento fondante di quella valdese. Allora e così i valdesi escono dalle nebbie e entrano nella storia.

E come non fare un parallelo tra la canzone entrata nella memoria valdese e quella successiva al passaggio del Mar Rosso? «Il Signore è la mia forza... Il Signore è un guerriero, il Signore è il suo nome. Egli ha gettato in mare i carri del faraone e il suo esercito, e i suoi migliori soldati sono stati sommersi nel mare... ha precipitato in mare cavallo e cavaliere»[9]. L'eco dell'Esodo e della storia di Davide indicano come già allora i valdesi pensassero a loro stessi come l'Israele delle Alpi[10].

Abbiamo qui fatto alcune osservazioni sulla realtà letteraria di un fatto militare la cui percezione, prima vissuta e poi cantata, ha subito l'intrusione di elementi immaginari, la rielaborazione epica della poesia, l'insidiosa penetrazione del meraviglioso e del leggendario, propagandosi a onde successive che a poco a poco, nel dispiegarsi nel tempo, perdono ampiezza e si deformano. Le tracce dell'evento, riprese da una canzone nella prosa del più antico storiografo valdese, sono giunte fino ad oggi: con questo fatto ha inizio la lunga vicenda di un popolo-chiesa e il processo che portò al trattato del 1561 e quindi ai suoi sviluppi nei rapporti tra stato e chiesa sotto i duchi di Savoia, i re di Sardegna e nello stato unitario fino ad oggi.

MARIO CIGNONI

[8] Vedi per esempio l'ed. italiana di G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1972, vol. I, p. 33.

[9] *Esodo* XV: 1-5.

[10] Celebre titolo della prima grande storia valdese a carattere scientifico: A. MUSTON, *L'Israël des Alpes*, Parigi, Marc Ducloux, 1851.

Calvinismo e resistenza ai margini d'Europa. I presbiteriani scozzesi e Carlo I (1638-1646)

Il 1° giugno del 1640, nel corso dell'incontro dei nobili scozzesi il giorno prima del raduno del Parlamento, la discussione sulla liceità della convocazione, stabilita da Carlo stesso nel precedente novembre, si allarga in direzione imprevista. Il re, infatti, ha ordinato di prorogare la seduta dal previsto 2 giugno al successivo 7 luglio. La situazione è critica. Il sovrano ha appena sciolto lo Short Parliament e si sta nuovamente preparando a invadere la Scozia, dopo la malriuscita della prima guerra dei vescovi nel maggio/giugno del 1639, quando le forze regie sono state bloccate al confine dall'esercito dei Covenanters, ovvero dei ribelli che hanno sottoscritto, nel febbraio del 1638, lo Scottish National Covenant. Il tentativo di Carlo è palesemente quello di impedire agli avversari di organizzarsi. I suoi sostenitori insistono sulla proroga, ma i capi dei Covenanters fanno notare che, se si propone la tesi secondo la quale il Parlamento è legittimo solo se viene approvato dal sovrano, allora l'insistenza dei realisti potrebbe esser letta come un vero e proprio invito a deporre il re, in modo che il raduno si possa tenere anche senza il suo assenso[1]. L'argomento è specioso ed è lecito ritenere che vi abbia messo mano Archibald Johnston, poi lord Warriston, l'avvocato tra gli autori del National Covenant e la mente più tortuosamente legalistica dei Covenanters. Del resto, che il tema faccia la sua comparsa in quei magmatici giorni è solo il culmine logico delle tesi riguardanti la natura del potere politico e di quello religioso, le relazioni tra popolo e sovrano, la peculiarità delle leggi e delle tradizioni scozzesi, la legittimità della resistenza, che gli stessi «ribelli» hanno fatto proprie e hanno gradualmente radicalizzato tra la fine del 1637 e lo scontro armato con Carlo. Uno scontro che di lì a qualche mese avrebbe preso le fattezze – quasi insperate da parte scozzese – dell'occupazione di Newcastle e del nord d'Inghilterra nel corso della seconda guerra dei vescovi. E il 28 agosto, a Newburn, per la prima volta il dissidio tra lo Stuart e i suoi

---

[1] D. Stevenson, *The Scottish Revolution 1637-1644* (1973), Edinburgh, John Donald, 2003, pp. 190-191. Cfr. anche J. R. Young, *The Scottish Parliament 1639-1661*, Edinburgh, John Donald, 1996, p. 19.

sudditi del nord si concreta in una vera battaglia, in uno scontro a fuoco tra i due eserciti contrapposti.

Il tema della deposizione del re e della resistenza nei suoi confronti ci rimanda a uno dei tratti più rilevanti dell'affermazione della Riforma in Scozia e quindi della costruzione stessa dell'identità nazionale[2]. Tra Quattro e Cinquecento gli scontri tra gli Stuart e l'aristocrazia sono all'ordine del giorno. L'alta nobiltà è potente. Ancora fortemente legata alla cultura di clan (soprattutto nelle Highlands), è capace di mobilitare forze notevoli, a volte veri e propri eserciti; domina i suoi ranghi minori (i *lairds*, o gentiluomini) e buona parte dei ceti commerciali urbani; si trova al centro della rete di poteri, cariche e onori che fa capo al sovrano stesso; controlla il consiglio regio; approfitta della situazione in cui spesso si trova la monarchia, con *Kings* e *Queens* di minore età e reggenti a volte di dubbio prestigio, per «impossessarsi» del re (o della regina) e imporre la propria volontà agli avversari, trasformando la lotta politica in un regolamento di conti tra fazioni vincenti e perdenti; la sua predisposizione alla violenza, alla faida di sangue, allo scontro frontale e diretto, dai principi del sangue sino ai *lairds* appena al di sopra dei ceti borghesi, è proverbiale ed è probabilmente l'elemento di maggior peso nel determinare la rappresentazione del diciassettesimo secolo (e in seguito l'autorappresentazione storica e storiografica degli scozzesi stessi, soprattutto in epoca illuministica) come «cupa, repellente e irrilevante» rispetto alla grande tradizione del costituzionalismo britannico[3].

Nel 1557-60 l'usuale meccanismo della ribellione aristocratica assume spiccate coloriture religiose, quando i nobili di Scozia si convertono alla Riforma e prendono le armi contro la reggente Maria di Guisa. Nel 1565 e nel 1567 ripetono l'impresa contro sua figlia Maria Stuart, costringendola a lasciare il

---

[2] Sull'argomento si confrontino A.H. WILLIAMSON, *Scottish Nationals Consciousness in the Age of James VI*, Edinburgh, John Donald, 1979; C. KIDD, *Subverting the Scottish Past. Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity* (1993) Cambridge, Cambridge University Press, 2003, in particolare pp. 12-29; R.A. MASON, *Imagining Scotland: Scottish Political Thought and the Problem of Britain 1560-1650*, in *Scots and Britons*, a cura di R.A. Mason, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 3-13; M. LYNCH, *In Search of the Scottish Reformation*, in *Scottish History. The Power of the Past*, a cura di E.J. Cowan e R. Finlay, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002, pp. 73-94.

[3] D. STEVENSON, *Twilight before Night or Darkness before Dawn? Interpreting Seventeenh-Century Scotland*, in *Why Scottish History Matters*, a cura di R. Mitchison, Edinburgh, Saltire Society, 1991, p. 19. Sulla Scozia nella prima età moderna si vedano almeno G. DONALDSON, *Scotland. James V-James VII* (1965), Edinburgh, Mercat Press, 1998; J. WORMALD, *Court, Kirk, and Community*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981; J. GOODARE, *State and Society in Early Modern Scotland*, Oxford, Oxford University Press, 1999; K.M. BROWN, *Noble Society in Scotland. Wealth, Family and Culture from Reformation to Revolution* (2000), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

paese con la minaccia di una vera e propria esecuzione. Sono gli anni in cui John Knox e George Buchanan scrivono le loro apologie della resistenza ai sovrani idolatri e tiranni, coadiuvati da altri teologi e pensatori protestanti, immaginando per la Scozia una monarchia mista e limitata, in cui il rispetto delle leggi e delle consuetudini della nazione risulta strettamente collegato all'*ethos* della Riforma[4]. Il lungo regno di Giacomo e quello ancora più autoritario di Carlo costituiscono invece un momento di stasi, se non di crisi, sia per le fortune del presbiterianesimo più militante, costretto da Giacomo ad accettare nuovamente i vescovi (sia pure in veste di «supervisori» e non di dirigenti della chiesa) e a farli sedere in Parlamento, sia per il ruolo dirigente dell'aristocrazia, ridotta sempre più a organo puramente consultivo per politiche complessive elaborate a Londra. Questo è anche il periodo in cui la dinastia impone con maggior successo un paradigma politico filoassolutistico, diffondendo in ampia misura idee come quelle contenute in *The True Lawe of Free Monarchies* di Giacomo, in cui il re spiega ai suoi sudditi che la *so-long disturbance* del regno – ovvero i disordini cominciati con la Riforma e culminati con l'esilio della madre – sono dovuti alla «mancanza della vera conoscenza» dell'origine divina della funzione regia, che implica di fatto obbedienza assoluta senza eccezioni: «E quindi armatevi, con il tempo, di pazienza e umiltà, perché solo chi ha il potere di fare il re ha il potere di disfarlo [*un make him*]». I polemisti regi hanno buon gioco, ai tempi del National Covenant, a riproporre tale modello di obbedienza: lo fa per esempio Archibald lord Napier, figlio dell'inventore dei logaritmi e cognato di James Graham, marchese di Montrose, nella sua «Letter of Soveraign Power», in cui, recuperando Bodin, afferma sì che il sovrano «è limitato dalle leggi di Dio e della natura, da alcune leggi della nazione e dalla legge fondamentale del paese», e che i sudditi devono «*sforzarsi di ottenere la sicurezza della religione e di giuste libertà*», precisando però che «*non* spetta al popolo [...] arrogarsi il potere di limitare e circoscrivere il potere regio e *non* gli spetta determinare cosa è dovuto al re né cosa è dovuto al popolo stesso». Il peso dei presupposti di *Divine Right* è testimoniato anche dalla parte avversa. Ro-

[4] La storiografia sulle teorie della resistenza nella Scozia del Cinquecento è molto ampia. Si vedano almeno I. McFarlane, *Buchanan*, London, Duckworth, 1981; J.H. Burns, The *True Law of Kinship. Concepts of Monarchy in Early-Modern Scotland*, Oxford, Clarendon Press, 1996; *John Knox and the British Reformations*, a cura di R.A. Mason, Aldershot, Ashgate, 1997; R.A. Mason, *Kingship and the Commonweal. Political Thought in Renaissance and Reformation Scotland*, East Linton, Tuckwell Press, 1998. Sia concesso il rimando anche a P. Adamo, *I monarcomachi in Scozia: John Knox e George Buchanan sull'identità nazionale e l'obbedienza alle autorità superiori*, in *Obbedienza religiosa e obbedienza politica*, a cura di L. Simonutti, Milano, FrancoAngeli, 2009 (in corso di stampa).

bert Baillie, tra i più influenti ministri del culto paladini del Covenant, nello stesso periodo racconta dei grandi sforzi psicologici occorsi per liberarsi di «quell'abietta idea secondo cui ogni resistenza al supremo magistrato è in tutti i casi illegittima», un'idea che egli stesso aveva «bevuto in gioventù senza neppure esaminarla».[5] Secondo David Mullan «da Buchanan e dal suo difensore Andrew Melville al National Covenant nessun teologo scozzese ha sostenuto l'idea della ribellione nell'immediato contesto nazionale, neppure come esito di una violazione del contratto»[6].

E tuttavia, quando le scelte di Carlo e dei suoi consiglieri porteranno alla crisi, la leadership scozzese, costruita su un'alleanza tra aristocrazia e Riforma ormai quasi secolare, si volgerà quasi istintivamente allo strumento tradizionale – la minaccia della ribellione più che la ribellione stessa – che ha caratterizzato la lunga vicenda dei rapporti tra sudditi e sovrano e che in passato ha sortito effetti sicuri e decisivi. Tra fine '38 e inizio '39, quando diventa chiaro che il re ha intenzione di ricorrere alle armi – sorprendendo per lo meno in parte i suoi sudditi scozzesi, che non sembrano aver tenuto nel debito conto il fatto che il loro re, quasi spogliato di potere in quanto sovrano di Scozia (privato cioè di appoggi e forze), resta potentissimo in quanto sovrano d'Inghilterra[7] – i Covenanters cominciano a pensare ai modi in cui mobilitare la popolazione rivolgendosi al loro patrimonio politico forse più «sovversivo», ma incastonato nella loro autorappresentazione nazionale.

Johnston comincia ad annotare nel suo diario brani di Knox e Buchanan; il giovane ministro del culto George Gillespie compone un paio di trattati incendiari; un altro prestigioso ministro del culto, Alexander Henderson, con Johnston principale autore del National Covenant, scrive delle «Instructions for Defensive Arms». È un contesto in cui la versione assolutistica del tema della resistenza al sovrano comincia a subire duri colpi: «È stata nostra cura», scrive il 28

---

[5] JAMES VI, *The True Lawe of Free Monarchies*, Edinburgh, Robert Waldegrave, 1598, pp. biir, *bviiv*-bviiir; [A. NAPIER], *Letter on Sovereign Power*, in appendice a M. NAPIER, *The Life and Times of Montrose*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1840, pp. 510, 513; R. Baillie a W. Spang, 28 settembre 1639, in *The Letters and Journals of Robert Baillie*, 3 voll., Edinburgh, Bannatyne Club, 1841-1842, I, pp. 188-189.

[6] D.G. MULLAN, *Scottish Puritanism 1590-1638*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, p. 254.

[7] Archibald Johnston scrive alla fine del 1638 che la vanteria dei vescovi scozzesi – «che sua maestà farà marciare in armi il popolo inglese contro la Scozia – non ha fondamento alcuno e «non bisogna certo aspettarsela da un re tanto giusto nei confronti dei suoi sudditi che stanno solo supplicando per la conservazione della vera religione e delle libertà del paese stabilite per legge» ([A. JOHNSTON DI WARRISTON], *A Short Relation of the State of the Kirk of Scotland*, [Edinburgh], s.e., 1638, p. C3*r*).

settembre 1639 Baillie nella lettera sopra citata al cugino William Spang, «chiarirci la mente sulla legittimità della nostra difesa». Per Baillie il chiarimento, come abbiamo visto, è consistito nell'essersi liberato dell'idea «abietta» della illiceità, sempre e in ogni condizione, della resistenza. E quindi, «al nostro incontro a Edimburgo, essendomi stato richiesto, ho distribuito quel paio di fogli che ti ho dato, e per i quali sono stato molto ringraziato, sulla legittimità della nostra difesa per mezzo delle armi». «Diversi scritti sull'argomento sono andati all'estero», conclude, «anche se qualcuno non ha mancato di dare scandalo» (l'allusione è a Gillespie, *prettie schollar* «ma giovanotto troppo audace nelle sue prese di posizione, se ben lo comprendo»)[8].

Si distinguono con chiarezza due fasi, o meglio due crinali, nelle riflessioni scozzesi in tema di resistenza. La prima è compresa nel lasso di tempo che va dai primi disordini del 1637, relativi al Book of Common Prayer e ai canoni religiosi imposti dal sovrano, alla seconda guerra dei vescovi: man mano gli scozzesi abbandonano l'idea della necessità dell'obbedienza a oltranza e propongono, sia pure tra molte esitazioni e con parecchie remore, le ragioni della resistenza. Si tratta delle prime articolate giustificazioni della necessità di prendere le armi contro l'unto del Signore in difesa dei diritti dei cittadini e delle leggi della nazione formulate durante il regno di Carlo. I ribelli inglesi giungeranno alla medesime conclusioni solo nel pieno del 1642, quando il re, in agosto, alzerà il suo stendardo a Nottingham dichiarando guerra ai suoi sudditi e al suo Parlamento. Analogamente, prima degli inglesi sono gli scozzesi a impegnarsi nello scontro aperto. Una scelta che reitereranno in una seconda fase, tra l'estate del 1643 e la primavera del 1644, quando prima stringeranno il Solemn League and Covenant e poi porteranno il loro esercito sul suolo inglese, a fianco delle forze parlamentari, affrontando anche una durissima e pericolosissima guerra civile nelle Highlands, che almeno un paio di volte rischierà di travolgere anche le Lowlands e la stessa Edimburgo. In questo frangente le loro elaborazioni si fanno parecchio più decise, toccando nuovamente, dopo i tempi di Knox e Buchanan, ma in modo meno diretto ed esplicito, l'idea della deposizione violenta e anche del regicidio. La loro posizione nei confronti del re, spogliato della sua usuale sacralità, viene evidenziata anche dal modo in cui lo «vendono» agli inglesi nel gennaio del 1647, in cambio del pagamento degli arretrati al loro esercito. E tuttavia, al contrario degli inglesi (o, per meglio dire, al contrario della convinta avanguardia militante che impone i propri indirizzi dopo aver assunto il comando del New Model Army), i Covenanters scozzesi, pur avendo praticato per quasi un decennio la resistenza militare a un sovrano ingiusto e tirannico e

[8] R. Baillie a W. Spang, 28 settembre 1639, in *Letters and Journals*, cit., I, p. 189.

aver teorizzato la resistenza nei termini della rivendicazione della sovranità popolare e della struttura bilaterale del patto sociale sino a sfiorare l'idea stessa del regicidio, riprendono i rapporti con Carlo, stringono con lui un patto segreto e scendono in battaglia, prima in suo nome, venendo sconfitti quasi ignominiosamente a Preston nell'agosto del 1648, e poi in nome di suo figlio, che incoronano loro re, con un'altra pesante sconfitta a opera dell'esercito di Cromwell a Worcester nel settembre del 1651, una sconfitta che consegna il paese nelle mani degli odiati indipendenti.

Le ragioni dell'apparente voltafaccia scozzese sono ovviamente molteplici. Le divisioni nel campo dei Covenanters sono certamente maggiori di quanto voglia far credere la loro leadership. Il Covenant viene imposto al paese solo con un ben dosato uso della forza, riducendo i refrattari «alla schiavitù e alla sottomissione»[9] con la violenza, come nel caso del Nord e di Aberdeen, terra dei Gordon, tradizionalista e realista. Gli sviluppi della situazione in Inghilterra, la radicalizzazione dello scontro tra i parlamentari e il re, l'ascesa del settarismo, con tutti i suoi corollari nell'immaginario collettivo (il disordine sociale, l'abbattimento delle gerarchie tradizionali, eccetera), potenziano indubbiamente le opzioni dei più conservatori anche in Scozia. E sono questi ultimi, alleandosi con i Covenanters meno estremisti (e isolando la frazione più radicale), a rendersi protagonisti delle guerre del 1648 e del 1651. Tuttavia, anche tenendo conto di tutti questi elementi, non si può non registrare uno scarto tra le elaborazioni scozzesi del 1638-39 e del 1643-45 in tema di disobbedienza e resistenza e le loro posizioni negli anni successivi. Agli inizi di agosto del 1651, schierato di fronte agli antichi alleati e pronto alla battaglia decisiva, Cromwell stesso farà notare ai ministri della chiesa di Scozia che «alcuni tra voi – voi che comandate il popolo – si [sono] sforzati di sostenere cose che in precedenza hanno condannato in altri»[10]. Si tratta quindi di uno scarto reale, che per lo meno in parte si spiega nell'ambito della particolare logica della resistenza adottata in Scozia. Detto in altri termini, è mia convinzione che uno dei tasselli indispensabili per comprendere il percorso degli scozzesi – da principali avversari a principali sostenitori della monarchia Stuart – si trova nella loro costruzione delle ragioni per resistere al sovrano, nella loro continuità con gli argomenti cinquecenteschi, nella loro reazione all'evoluzione della situazione in Inghilterra. La struttura-

[9] J. SPALDING, *The History of the Troubles and Memorable Transactions in Scotland*. Aberdeen, T. Evans, 1792, p. 157.

[10] O. Cromwell all'Assemblea generale della Chiesa di Scozia, 3 agosto 1650, in *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell* (1939), 4 voll., a cura di W.C. Abbott, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 303.

zione sempre pesantemente religiosa delle tesi scozzesi contro il potere regio, la capacità dell'aristocrazia e dei *lairds* di inserire i loro motivi di scontento politico (in particolare, l'esclusione sempre più marcata dai centri di potere sia locali sia nazionali) *entro* questa strutturazione, l'analoga posizione dei ceti commerciali urbani (che puntano a migliorare il loro *status* politico), la sempre più insistita focalizzazione su un obiettivo specifico (la difesa del presbiterianesimo in Scozia, e di conseguenza la sua adozione anche in Inghilterra), sortiscono l'effetto di ostacolare quei processi di secolarizzazione intellettuale, cioè quelle forme di autonomizzazione della sfera del politico dal religioso, che caratterizzano alcune fasi della riflessione in tema di resistenza dei «ribelli» di metà Seicento, dai «cafoni» napoletani ai catalani in rivolta, dai *frondeurs* agli stessi rivoluzionari inglesi.

L'elemento che infatti balza agli occhi nelle elaborazioni scozzesi è la loro dipendenza linguistica e concettuale da un calvinismo ancora pesantemente incentrato sul tema della corruzione della religione e del pericolo costituito dal sovrano idolatra. Gli eventi che conducono alla ribellione del 1638 sono messi in moto dalla stretta laudiana e arminiana sulla chiesa di Scozia. Una stretta che si avverte sin dai primi provvedimenti del re e del suo arcivescovo: «Sin quando Dio avrà una vigna, l'uva sarà distrutta dalle volpi. Ovvero, da uomini scaltri, falsi maestri, lavoratori ingannevoli, mascherati da apostoli di Cristo», predica con convinzione l'ultrà presbiteriano Samuel Rutherford nel 1630, con una allusione che gli astanti avrebbero immediatamente compreso[11]. Le intenzioni di Carlo si chiariscono definitivamente dopo la sua visita del 1633, quando le cerimonie religiose in cui è coinvolto (compresa la sua incoronazione) sono condotte con l'ausilio del Prayer Book inglese. L'anno successivo il re, con l'intenzione palese di introdurre nel paese una forma di episcopato simile a quello inglese (e non meramente rappresentativa come quella imposta da Giacomo nel primo decennio del secolo), annuncia il progetto di riformare la liturgia, confermando i sospetti di buona parte del clero presbiteriano, impegnato da anni nella confutazione dell'arminianesimo. In Irlanda alcuni ministri del culto attivissimi contro gli arminiani, tra cui Robert Blair e John Livingstone, si ritrovano già nel 1632 sospesi dalla carica grazie alle iniziative di John Maxwell, all'epoca *gaping for a bishopric* (che otterrà da Carlo nel 1633; in questa veste sarà autore, nel 1644, del *Sacra santa regum majestas*, uno dei più corposi trattati filorealisti fondati sul diritto divino). Le petizioni inoltrate al re da parte dei ministri del culto, dei deputati e della nobiltà vengono ignorate: «Basta con cose

[11] S. RUTHERFORD, *Christ and the Doves Heavenly Salutations*, s.l., s.e. [primo Settecento], p. D*r*.

di questo genere, milord, ve lo comando», replica Carlo a John Leslie, conte di Rothes, quando quest'ultimo gli fa leggere il documento della nobiltà, steso da James Elphinstone, lord Balmerino. L'arresto, il processo e la condanna a morte di Balmerino nel 1635 (graziato poi l'anno successivo) contribuiscono ad appesantire l'atmosfera. Analogo effetto hanno le sempre più diffuse sospensioni dei *godly ministers* che rifiutano di usare cotta e piviale e che contestano alcuni dei cinque articoli di Perth, in particolare quello che prescrive l'inginocchiamento durante la comunione. Nell'inverno del 1635-36, «non vedendo nel futuro alcuna parvenza di libertà né per i fedeli né per i predicatori, un certo numero di persone dal nord dell'Irlanda e qualcuno anche dalla Scozia decisero di emigrare in Nuova Inghilterra», registra John Livingstone a proposito di se stesso e di altri predicatori di prestigio (tra cui lo stesso Blair e John McClelland). Ad Aberdeen, dove è stato mandato ad imparare le buone maniere dai teologi dell'università dalla High Commission scozzese, Rutherford si impegna in una controversia (privata) con Robert Barron sulla natura delle cerimonie, sostenendo che se esse sono «scandalose» non è dovuta obbedienza al potere che le comanda. E in questo senso dà indicazioni ai suoi ex parrocchiani: «Astenetevi in ogni caso dall'ascoltare la lettura del nuovo Service-book senza padre, pieno di grossolane eresie e di errori superstiziosi e papisti»[12]. Dal continente giungono notizie preoccupanti sulle sorti del protestantesimo, spingendo molti ad un parallelo tra «le angosce delle chiese riformate all'estero» e la diffusione in Scozia di «ateismo, idolatria, profanità e vanità» (come fa lo stesso Rutherford ancora nel 1634). Mentre agli inizi del 1636 i vescovi impongono nuovi canoni, si diffondono sempre più voci incontrollate sui progetti regi e sull'introduzione del «papismo» nel paese: l'inglese William Hereford registra l'idea – suggeritagli nientemeno che da David Calderwood, l'arcinemico di Giacomo vent'anni prima – che il re si stia preparando a «restaurare gli abati e a dotarli delle rendite e delle sedi delle abbazie; ce ne sono quarantotto che si intende ristabilire, con l'intenzione di farli sedere e votare in parlamento; la qual cosa, se portata a termine, produrrà nel parlamento un partito molto forte per il re. [...] Diversi tra il

[12] *The Life of Mr. Robert Blair*, a cura di T. M'Crie, Edinburgh, Wodrow Society, 1848, p. 90; *Memoirs of Henry Guthry, late Bishop of Dunkel, in Scotland*, London, W.B., 1702, p. 9; J. LIVINGSTONE, *A Brief Historical Relation of the Life of Mr. John Livingstone, Minister of the Gospel*, in *Select Biographies*, a cura di W.K. Tweedie, 2 voll., Edinburgh, Wodrow Society, 1845-1847, I, p. 153; S. RUTHERFORD, *The Divine Right of Church-Government*, John Field for Christopher Meredith, London, 1646 (il resoconto del dibattito, intitolato «A Dispute Touching Scandall and Christian Libertie», occupa la parte finale del trattato); S. Rutherford ai suoi parrocchiani, 13 luglio 1637, in *Letters of Samuel Rutherford* (1891), a cura di A. Bonar, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1984, p. 440.

clero sono inclini a questa soluzione, ma ce ne sono anche molti potentemente contrari e avversi a ciò»[13].

Gli oppositori della politica regia cominciano a organizzarsi, con frequenti incontri tra i *godly*, laici e religiosi. L'imposizione del nuovo Prayer Book, tra fine 1636 e inizio 1637, conduce infine ai *riots* dell'estate, culminati a Edimburgo con la celebre sommossa del 23 luglio, organizzata da un influente *network* di ministri del culto e aristocratici. Le successive petizioni e contropetizioni creano un'atmosfera di contrapposizione aperta che si concreta alla fine dell'anno con la creazione delle Tables (ovvero di comitati permanenti, prima di nobili poi di uomini di chiesa), e nel febbraio 1638 con il National Covenant. Il sovrano e i suoi sostenitori replicano con una loro versione del patto (il cosiddetto King's Covenant) e con la convocazione di un'assemblea generale del clero, mediante la quale sperano di risolvere la questione con qualche concessione. Gli oppositori, che con il loro sostegno al Covenant (e la sua imposizione) sono divenuti noti come Covenanters, preparano con abilità l'assemblea radunata a Glasgow (al centro del sud-ovest, da sempre la zona in cui la Riforma ha esercitato in Scozia il massimo impatto, assieme alla zona costiera a nord della capitale). E a Glasgow, in dicembre, gli oppositori varcano il Rubicone: l'assemblea abolisce l'episcopato e i cinque articoli di Perth, depone i vescovi e li sospende dalla carica, assieme ad altri religiosi fedeli a Carlo. A quest'ultimo non resta che l'intervento armato. E se la prima guerra dei vescovi procura agli scozzesi la possibilità di indire una seconda assemblea generale del clero a Edimburgo, dove sono reiterate le decisioni prese a Glasgow (sia pure con una maggior dose di prudenziale ambiguità nel definire «illegittimo» l'episcopato)[14], la seconda costringe il re a convocare in Inghilterra un secondo parlamento, con i noti esiti.

Probabilmente per gli scozzesi il momento decisivo, e maggiormente traumatico, è la riunione del 20 febbraio del 1639 a Edimburgo, dove si decide per la guerra:

> Ed essendosi là trovati, ed essendo stato presentato il motivo per il quale si erano radunati, durante l'incontro venne letto uno scritto che proponeva le ragioni per la legittimità e la necessità di una guerra difensiva (composto già dapprima da Balmerino, Hope e Henderson), in base al quale tutti i nobili e gli altri là radunati dichiararono di aver compreso la questione con tanta

[13] S. Rutherford a lady Kenmure, 23 giugno 1634, in *Letters of Samuel Rutherford*, cit., p. 93; *Early Travellers in Scotland*, a cura di P. Hume Brown, Edinburgh, David Douglas, 1891, p. 138.

[14] W. Makey, *The Church of the Covenant* (1979), Edinburgh, John Donald, 2003, p. 54.

> chiarezza che istantaneamente tutti loro consentirono all'unanimità alla creazione di un esercito, votando il generale Leslie come suo comandante. Queste ragioni sono state immediatamente disperse in ogni dove nel regno per avere un consenso universale, e ai ministri del culto sono stati mandati ordini perché elaborassero in tal senso la loro dottrina[15].

Tuttavia le «Instructions» di Henderson sono solo l'esito di un percorso più generale, che porta gli scozzesi da un'accettazione quasi incondizionata della supremazia regia (l'idea «abietta» cui accenna Baillie) alla resistenza, attraverso una concettualizzazione dei rapporti tra re e popolo, dello statuto del sovrano, dei diritti di cittadinanza degli scozzesi, del ruolo che la religione gioca nella determinazione di quegli stessi diritti e dell'identità nazionale, che si richiama alle interpretazioni riformate della prima ora. La natura delle preoccupazioni dei presbiteriani di Scozia di fronte alla nuova liturgia (ma più in generale di fronte al governo di Carlo e soprattutto a quello dei suoi vescovi) è piuttosto chiara: la petizione dei ministri del culto dell'agosto del 1637, che chiede la sospensione della nuova liturgia, offre ragioni legali (manca dell'approvazione di un'assemblea generale e del parlamento) ma soprattutto nota come essa «in punti molto importanti si avvicini alla chiesa di Roma, che in superstizione, eresia, idolatria e tirannia è anticristiana ora come non mai»[16]. La critica della nuova liturgia riporta alla luce gli specifici motivi teologici della Riforma scozzese, con la sua feroce analisi della superstizione e dell'idolatria papista: tra le cose «che ad alcuni di voi potrebbero anche sembrare implicare meno danno e male», scrive un arrabbiato Gillespie in un «pezzo molto elaborato» (secondo l'opinione di John Livingstone), abbiamo «la cerimonia dell'inginocchiamento nell'atto di ricevere la Cena del Signore, la croce nel battesimo, i vescovi, i giorni di riposo, eccetera, cose che oggi vengono imposte sotto l'etichetta di cose indifferenti». «E chi può ignorare», aggiunge, «quanto siano diffusi tra gli arcisostenitori delle cerimonie il papismo, l'arminianesimo e la riconciliazione con Roma?» Nelle successive *Reasons for which the Service Book Urged upon Scotland Ought to Be Refused*, dall'analisi testuale del nuovo Book Gillespie trae nuovamente la lezione che i prelati si stiano preparando a introdurre in Scozia «la più dannabile idolatria che si sia mai vista al mondo, l'adorazione di un Dio di pane, facendo strada all'Anticristo di Roma per riportare il paese di nuovo sotto il suo giogo». Il 13 giugno del 1638 Andrew Cant, altro incendiario, dichiara che i due principali «marchi di Anticristo», la «falsa dottrina» e la «ti-

[15] *Memoirs of Henry Guthry*, cit., p. 44.

[16] [J. Leslie, conte di Rothes], *A True Relatione of the Proceidings of these Matters which Concerne the Kirk of Scotland*, Edinburgh, Bannatyne Club, 1830, p. 5.

rannia nel governo», sono evidenti nella «nostra prelatura»: e «dove c'è Anticristo, ci sono «idolatria, superstizione ed errore»[17].

Nel National Covenant questi motivi vengono riproposti in un'ottica storica e teologica più precisa ed elaborata. Le ragioni della Riforma scozzese sono esplicitate: la vera religione (cioè quella protestante di orientamento calvinista) «è stata difesa da molte e svariate chiese e regni, ma principalmente dalla Chiesa di Scozia, da sua Maestà il re e dai tre stati di questo regno, in quando verità eterna di Dio e sola base della nostra salvezza; così come viene particolarmente espresso nella confessione della nostra fede» (il Covenant ripropone la cosiddetta *Negative Confession* del 1580); segue una lista di tutti gli errori teologici dell'«Anticristo di Roma» e di tutte le leggi promulgate in Scozia che sembrano favorirlo. Da qui una concettualizzazione dei *subjects' liberties*, che, definiti e garantiti da «leggi fondamentali, antichi privilegi, cariche e libertà del regno», e mirati a proteggere la sicurezza delle «terre, rendite, diritti, cariche, libertà e dignità» degli scozzesi, finiscono con il configurarsi in primo luogo come il rispetto del *settlement* religioso del paese, così com'è stato concepito all'epoca della Riforma. E quindi i «nobili, baroni, gentiluomini, borghesi, ministri del culto e comuni» che sottoscrivono il Covenant in senso stretto si impegnano «ad aderire e a difendere la sopra citata vera religione e di astenersi dalla pratica delle innovazioni già introdotte nelle questioni del culto di Dio o di approvare le corruzioni del governo pubblico della chiesa»[18]. La natura dottrinale del Covenant viene ulteriormente specificata da tre dei ministri del culto più convinti della necessità della lotta, in polemica con i teologi di Aberdeen che, uomini e *clientes* del clan Gordon, e in particolare di George Gordon marchese di Huntly (primo aristocratico filocattolico del paese), mettono in discussione il documento (soprattutto perché può essere letto come diretto contro il re). David Dickson, Cant e l'onnipresente Henderson replicano alla seconda obiezione dei cinque «dottori» – una legge di Giacomo, evidentemente diretta contro le associazioni private degli aristocratici, proibisce ogni sorta di «patto di mutua dife-

[17] [G. GILLESPIE], *A Dispute against the English-Popish Ceremonies*, s.l., s.e., 1637, pp. A3*v*-A4*r*; [G. GILLESPIE], *Reasons for which the Service Book Urged upon Scotland Ought to Be Refused*, s.l., s.e., 1638, p. A1*r*; A. CANT, *A Sermon Preached at a General Meeting [...] upon the 13. Day of June 1638*, Edinburgh, Alexander Henderson, 1638, p. 4. L'opinione di Livingstone sulla *Dispute* di Gillespie si trova nella sua *Brief Historical Relation*, cit., p. 330.

[18] *The Scottish National Covenant*, in *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution* (1889), a cura di S.R. Gardiner, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 124, 126, 130, 132. Sul documento e sulle sue matrici teologico-culturali si vedano M. STEELE, *The 'Politick Christian': The Theological Background to the National Covenant*, e E.J. COWAN, *The Making of the National Covenant*, entrambi in *The Scottish National Covenant in its British Context*, a cura di J. Morrill, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990, rispettivamente pp. 31-67 e 68-89.

sa, tramite la forza delle armi, stretto da sudditi di qualsivoglia rango, per qualsivoglia motivo» – sostenendo che «nessun atto del Parlamento può condannare, né alcuna giusta legge può proibire, convenzioni o patti in linea generale, in particolare quei patti stretti con Dio o tra noi stessi, non per il particolare di un singolo uomo ma per il comune beneficio di tutti, non per promuovere sedizioni ma per preservare la pace ed evitare disordini»[19].

Nella *Protestation* del 4 luglio 1638 Henderson, restando sullo stesso argomento (se il Covenant sia o non sia foriero di ribellione politica), afferma a lettere anche più chiare che sono state solo le *diverse innovations* introdotte nella chiesa a «portarci a tali estremi, per cui non ci è stato lasciato spazio alcuno tra la pietra della scomunica e la grande pena della ribellione da un lato, e il disperato pericolo di abbandonare la via della vera religione e la violazione del nostro patto con Dio dall'altro»[20]. La connessione tra vera religione da una parte e diritti e libertà dei cittadini dall'altra viene così stabilità usando come filo connettore l'idea del patto con Dio: il Covenant si definisce così, oltre che come impegno reciproco tra i cittadini nella mutua protezione della libertà, del diritti e della consuetudine (ovvero nella conservazione del presbiterianesimo), anche come accettazione della peculiare vocazione storica della Scozia, incaricata dal Signore di difendere il vessillo della vera religione. Nel 1640, in uno dei pamphlet indirizzati agli inglesi per spiegare l'occupazione di Newcastle e del nord (forse ancora opera di Henderson), gli scozzesi danno quasi per scontata tale connessione, lamentando il fatto di aver subito per molti anni «la violazione di tutte le nostre libertà, e la quasi totale sovversione della nostra religione, che era il nostro conforto agli occhi di Dio, e la gloria di questa nazione agli occhi delle altre chiese, che, con la testimonianza dei loro teologi, hanno fatto della nostra Riforma il criterio dei loro progetti»[21].

La ripresa del linguaggio «classico» del calvinismo anti-idolatrico concede quindi all'aristocrazia e al clero presbiteriano di rinsaldare la loro alleanza in chiave anti-episcopale e di riproporre il legame libertà/vera religione che già i primi riformatori avevano elaborato in chiave di identità nazionale del paese. D'altro canto, con la pretesa di anteporre i comandi di Dio a quelli del potere

[19] *Generall Demands concerning the late Covenant* (1638), Aberdeen, reprinted by John Forbes, 1662, pp. 7-8.

[20] [A. HENDERSON], *The Protestation of the Noblemen, Barrons, Gentlemen [...] Made at the Mercate Crosse of Edinburgh the 4. Of Julij*, Edinburgh, s.e., 1638, p. A2*r*.

[21] *The Intentions of the Armie of the Kingdome of Scotland, Declared to their Brethren of England*, s.l., s.e., 1640, p. 4 (sulla paternità di Henderson vedi M. SMART, *The Political Ideas of the Scottish Covenanters, 1638-1688*, in «History of Political Thought», I, 1980, in specifico pp. 167-174).

politico e di rendere autonoma da quella dello stato l'autorità della chiesa (con la sua facoltà di interpretare i comandi divini), quel linguaggio indica quasi strutturalmente la strada della ribellione. È questo il tema chiave del confronto tra il re e i Covenanters, nonostante questi ultimi reiterino costantemente, e in più modi, la loro fedeltà al sovrano. I teologi di Aberdeen colgono il punto con chiarezza, anche nella sua matrice storico-culturale, nella replica alla risposta data loro da Henderson e soci sull'argomento della liceità del Covenant e, in senso più lato, della liceità dell'associazione tra cittadini per scopi di mutua difesa che non tengano conto della persona del sovrano:

> Primo, [...] per quanto ne sappiamo noi, tutti i moderati che rispettano l'autorità diranno [...] che è del tutto illegittimo in tali regni prendere le armi contro il proprio principe. A questo proposito il famoso ed eruditissimo dottor Rivet, in un recente trattato intitolato *Jesuita Vapulans*, parlando del giudizio di Buchanan e altri secondo cui, in casi straordinari ed estremi pericoli per la religione e per lo stato, i sudditi possono prendere le armi contro il loro principe, dichiara per prima cosa che lui e tutti gli altri protestanti condannano tale dottrina. Secondo, questo errore proviene da un'incomprensione del governo del regno di Scozia, come se non fosse veramente e propriamente monarchico. Terzo, l'audacia di questi scrittori deve essere ascritta in parte ai tempi duri e pericolosi della persecuzione in cui essi vivevano, e in parte *Scotorum praefervido ingenio, et at audendum prompto*. Così scrive [Rivet] nel tredicesimo capitolo del libro citato, pp. 274-275, rispondendo alla recriminazione di un gesuita, secondo il quale Buchanan, Knox e Goodman hanno scritto tanto audacemente in favore della ribellione dei sudditi ai loro principi quanto hanno fatto quelli del suo ordine [...][22].

La risposta di Henderson e Dickson (senza l'ausilio di Cant) è forse imbarazzata, ma comunque ferma. I due fanno notare che l'interpretazione della legge di Giacomo che proibisce le associazioni private deve essere letta non tanto secondo «la lettera della legge», ma secondo il suo ovvio spirito (nel senso che è lo spirito di ogni legge), ovvero secondo il principio che «la sicurezza del popolo è la suprema legge». Henderson e Dickson citano così due calvinisti *doc*, ma appartenenti a partiti avversi, come William Whitaker (noto puritano) e Thomas Bilson (vescovo e apologeta dell'episcopato), il primo sui «disordini e tumulti per cause di religione» avvenuti in Francia, interpretati come reazione alla violazione «delle promesse, dei giuramenti, degli editti pubblici e della legge» da parte delle autorità, il secondo sul diritto dei sudditi di difendere «le loro

[22] *Generall Demands*, cit., p. 9.

antiche e cristiane libertà» contro i sovrani che tentano di decurtarle dopo che esse sono state concesse dagli antenati di quelli stessi re. Sulle tesi del rigido ugonotto André Rivet, francese trapiantato in Olanda (dove insegna a Leida) e noto per le sue polemiche antiarminiane, scatenano una piccola polemica esegetica: citando non dal *Jesuita Vapulans* (1635) ma dal *Commentarius in Psalmorum propheticorum* (1626), sostengono che egli ha perfettamente illustrato la differenza tra le dottrine «perniciose e sediziose dei gesuiti» e quelle «fedeli e sane dei protestanti». E nel Covenant, insistono Henderson e Dickson, «non abbiamo solo inteso mutua assistenza e protezione nella sfera della religione, ma anche, al massimo del nostro potere, la difesa di sua Maestà il re, della sua persona e della sua autorità»[23]. L'imbarazzo dei due è evidente dal tenore della loro argomentazione e in un certo senso anticipa la posizione che gli scozzesi sosterranno alla fine della guerra contro Carlo: l'unica possibilità di conciliare la difesa dei sudditi e il rispetto della persona e dell'autorità regia sta nell'avere un re pio e santo, rispettoso e partecipe del patto con Dio, un *Covenanted King*, per dirla in breve.

Alla fine degli anni Trenta, l'idea che Carlo sia un sovrano *godly* e un buon protestante è una finzione che si spegne a poco a poco, sotto l'urto degli eventi: anzi, è il dissolversi di tale *fiction* che concede ai ribelli di formulare con chiarezza le premesse delle loro teorie per la resistenza. Nel 1632 Robert Blair, che verrà poi segnalato da Henry Guthry come uno dei protestanti *incomparably furious* (l'unico non giovane) mandati a presidiare le università dall'assemblea generale di Edimburgo, ancora addossa ai vescovi tutta la responsabilità della sua sospensione dalla carica (avvenuta, come abbiamo visto, nel 1632), segnalando che la lettera in cui Carlo richiede un procedimento esplicito è «giustissima e correttissima», di contro alla «furia crudele» del prelato suo persecutore. Rothes apre la sua celebre *Relation* addossando anch'egli tutte le colpe ai vescovi: sono gli esponenti dell'alta gerarchia episcopale che rimproverano *especiallie* il popolo per la sua resistenza ai nuovi canoni e alla nuova liturgia e sono sempre loro «la prima e principale causa» di una situazione che sembra implicare «la disobbedienza a Dio e la violazione delle nostre leggi (mentre il nostro grazioso sovrano, [quando è] correttamente informato, aderisce e aderirà [a tali leggi] in modo massimamente religioso)». Secondo Johnston sono stati «i vescovi e i loro aderenti ad agire come incendiari alla corte d'Inghilterra tra sua

[23] *The Answeres of Some Brethren of the Ministerie to the Replies of the Ministers and Professours of Divinitie of Aberdeene*, s.l., s.e., 1638, pp. C1*v*-C2*r*.

maestà il re e i suoi sudditi»[24]. D'altro canto, in alcuni degli *incomparably furious* cogliamo uno spirito differente. In loro la preoccupazione per il cedimento agli idoli e ad Anticristo, che sembra incarnarsi alla perfezione nella politica dei vescovi, induce riflessioni meno ecumeniche, soprattutto meno disposte a riconoscere senza problemi la sacralità e l'innocenza *a priori* del sovrano. Nella loro risposta ai teologi di Aberdeen, Henderson e Dickson propongono una tecnica argomentativa che ritroviamo spesso nel periodo: prima si stabilisce il principio generale che i re malvagi possono tradire il mandato dei loro padri e le leggi della nazione e poi si dichiara di voler sempre salvaguardare la persona del proprio re, lasciando senza risposta ed elaborazione la possibilità che sia Carlo stesso il «re malvagio» di cui sopra. Ciò che cogliamo è un lento slittamento, una disponibilità a rimarcare sempre più il principio generale, a discapito della considerazione diretta della persona e dell'autorità del sovrano: in fondo è esattamente questo il contesto della discussione «teorica» sulla deposizione possibile che si tiene il 1 giugno del 1640. Gli attacchi contro i vescovi iniziano così a fare a meno delle specificazioni riguardanti il ruolo del re. Un moderato come Baillie comincia il suo discorso all'Assemblea di Glasgow nel seguente modo:

> L'imposizione di un Libro [di liturgia] da parte dei vescovi è un atto di massima tirannia, che non ha precedenti in questa nazione. Che pochi uomini, per mezzo di una lettera comprata da un principe, impongano a una nazione, contro il cuore di tutti i ranghi e gli stati, in senso contrario a molte leggi di questa chiesa e questo regno tuttora vigenti e valide, tre o quattro libri pieni di innovazioni, tutti da credere in ogni singolo punto, da parte di tutti, sotto la pena di una grande scomunica, mette le nostre anime, i nostri corpi e le nostre proprietà in una schiavitù intollerabile[25].

La parte rimarchevole dell'intervento è la spersonalizzazione di Carlo, ridotto qui al rango di un qualsiasi *Prince*, senza alcuna specificazione del suo ruolo. Cant sceglie un giro di parole, che tuttavia illustra la situazione senza ambiguità: «Il braccio secolare è l'autorità del principe, [...] voi sapete che ci sono principi secolari che sostengono Anticristo, e in questa terra la prelatura è

[24] *The Life of Mr. Robert Blair*, cit., p. 91; [J. Leslie, conte di Rothes], *A True Relatione*, cit., pp. 15-16; [A. Johnston di Warriston], *A Short Relation*, cit., p. C3*r*.

[25] R.B.K. [R. Baillie], *A Parallel or Briefe Comparison of the Liturgie with the Masse-Book*, Thomas Paine, London 1641, p. 85 (l'ultima parte del trattato, da cui ho citato il brano, si intitola «A Compend of the Preceding Treatise, in a Speech at the General Assembly of Glasgow, 1638»).

sostenuta dal braccio secolare»[26]. Nella corrispondenza di Samuel Rutherford – come più tardi nel suo *Lex Rex* – sentiamo invece vibrare tutta l'avversione calvinista per la mondanità di una gerarchia sociale fondata su un sistema di prestigio e onore apparentemente opposto alla vera religione, per lo meno nell'accezione potentemente spiritualizzata al centro della teologia dello scozzese, un'avversione che pian piano si rovescia anche sul sovrano. Così, dall'esilio di Aberdeen, Rutherford scrive a sir John Hope di Craighall, figlio del Lord Advocate del regno e quindi molto ben inserito negli oliati meccanismi del potere e della corte, a proposito dell'annoso argomento dell'inginocchiamento nel corso della comunione[27], avvertendolo che nessuna *sophistry* inglese o scozzese potrà risolvere la questione della sua palese idolatria. «Gli argomenti dei cortigiani», gli scrive, «sono tratti per la massima parte dalla loro propria pelle e non sono degni di un filo della vostra coscienza. La parola di un marchese o di un re, quando vi ritroverete di fronte al tribunale di Cristo, sarà più leggera del vento». *A Marquis' or a King's word*: è difficile non discernere qui un certo disprezzo, per lo meno per sottrazione (manca infatti un qualsiasi riferimento positivo a Carlo). Il contrasto tra le leggi di Dio e quelle degli uomini, che i Covenanters rimettono al centro del dibattito, in Rutherford acquista un senso politico-culturale quasi immediato: «I re terreni sono piccoli dei d'argilla ben adorati, sono gli idoli del momento», scrive a un altro potente aristocratico, «ma la vista del nostro re invisibile denuncerà e metterà in ombra tutta la gloria di questo mondo»[28].

L'atteggiamento di Rutherford è probabilmente un'eccezione, ma la regola è ben evidenziata dalle «Instructions» di Henderson, dove il tema della ribellione, nel contesto del febbraio 1639 (con l'obbligo di radunare al più presto un esercito da opporre a quello regio), viene enucleato con chiarezza, pur conservando tutte le ambiguità argomentative dovute al tentativo di salvaguardare il sostegno al modello di autorità e potere incarnato nella persona del sovrano. Lo stesso Henderson accetta sì di stendere il documento, poi emendato da altri, ma rifiuta di darlo alle stampe (cosa che accadrà solo nel 1642, nell'Inghilterra

[26] A. CANT, *A Sermon Preached at a General Meeting [...] upon the 13. Day of June 1638*, cit., p. 12.

[27] Gli inizi della discussione risalgono addirittura al 1550, quando John Knox, all'epoca ministro del culto a Berwick (in pratica al confine con la Scozia), viene richiamato dal suo vescovo perché amministra la comunione ai fedeli seduti e replica con un paio di scritti piuttosto violenti (si veda P. ADAMO, *La città e gli idoli. Politica e religione in Inghilterra (1524-1572)*, Milano, Unicopli, 1998, pp. 136-139).

[28] S. Rutherford a John Hope di Cragshall, 1637; S. Rutherford a John, Lord Lindsay, 8 giugno 1637, in *Letters of Samuel Rutherford*, cit., pp. 327, 459.

all'acme della crisi, probabilmente all'insaputa dello stesso scozzese: la copia del libraio Thomason è datata 4 agosto). Le «Instructions» si aprono con l'usuale identificazione dei prelati come «i principali avversari» della Scozia e del suo popolo, mentre alla loro «usurpazione» è addossata la responsabilità delle «molte mancanze in disciplina, sacramenti, culto e dottrina» che hanno segnato la chiesa nazionale negli ultimi decenni. L'assemblea di Glasgow, abolendo l'episcopato, ha rimediato alla situazione: ed Henderson, con una faccia tosta davvero notevole, ricorda che quell'assemblea è stata indetta da «sua Maestà» e che quindi Carlo può davvero fregiarsi del titolo di *nursing father of the Church of this land*. Entrando nel merito, il teologo procede per negazioni: alludendo al problema dello scontro in atto (ovvero «di quanto ingiustamente siamo invasi»), afferma che non si tratta dell'onore dovuto al re, «perché noi lo riconosciamo come rappresentante di Dio e suo viceré»; né dell'obbedienza nei suoi confronti, «perché Dio gli ha dato il potere di comandare e governare»; e neppure di «dare a Cesare ciò che è di Cesare, cosa che desideriamo fare con la massima disponibilità». D'altro canto, non si tratta neppure del problema dell'«onore dovuto a superiori malvagi e viziosi», sia perché ciò vorrebbe dire «fare torto e disonore alla nostra graziosa Maestà» (che non rientrerebbe, quindi, nella categoria dei «malvagi e viziosi»), sia perché «noi riteniamo che la malvagità di un uomo non può annullare l'ordinanza di Dio» e che a tali *Superiors* siano comunque dovuti «obbedienza e onore in quanto re disposti sopra di noi da Dio». Né si tratta dell'«obbedienza assoluta dovuta ai magistrati civili», perché gli stessi avversari non sostengono affatto che «*Malo in malo, & ad malum est obediendum*, ovvero che dobbiamo obbedire a un malvagio nelle cose malvage, ma che i re vanno obbediti sin quando il loro comando non contrasti con quello di Dio»[29]. Sin qui i *disclaimers* di Henderson, che solo nell'ultimo punto citato, addossando l'opinione ai nemici, ma senza andare davvero al punto (ovvero specificando *chi* avrebbe il diritto di decidere quando il comando del re e quello di Dio sono in contrasto, prerogativa che i realisti ultrà come Napier negano spetti al popolo o anche ai suoi rappresentanti), comincia a staccarsi dalla vulgata filoassolutista prevalente in Scozia. Gli equilibrismi dello scozzese non possono però durare a lungo, visto che l'obiettivo è quello di giustificare la resistenza armata. Il discorso passa quindi al lato positivo. La questione davvero in gioco è quella della «nostra difesa e sicurezza», e in questo caso

[29] [A. HENDERSON], *Some Speciall Arguments for the Scottish Subjects Lawful Defence of their Religion and Liberty, Extracted out of the Manuscripts of One of their Chiefe Reformers*, s.l., s.e.,, s.d.[1642], pp. 1-3.

> dobbiamo fare differenza tra un re che risiede nel regno e che ben informato apre le orecchie a entrambe le parti e un re lontano da noi, in un altro regno, che ascolta un solo partito e che è mal informato sull'altro; tra un re che, come re, procede regalmente secondo le leggi del paese contro dei ribelli, e un re che come un uomo scende dal trono (ai cui piedi restano ancora senza risposta le umili suppliche dei suoi sudditi) e marcia furiosamente contro il suo fedele e ben intenzionato popolo; tra un re che è estraneo alla religione e legato a essa solo secondo il suo proprio piacere [...] e il nostro re che professa con noi la nostra stessa religione ed è obbligato dalla morte del padre e dal suo stesso giuramento a difendere i suoi sudditi, le nostre vite, la nostra religione, la nostra libertà e la nostra legge[30].

Analogamente, occorre «fare differenza» tra «alcune persone private che prendono le armi per resistere» e «magistrati inferiori, consiglieri, giudici, nobili, pari del regno, parlamentari, baroni, deputati e l'intero corpo di un popolo», nonché tra «sudditi che si sollevano e resistono contro legge e ragione per liberarsi dal giogo dell'obbedienza» e sudditi «che restano fedele ai loro giuramenti e al loro sovrano», e infine tra un popolo amante delle innovazioni che «insiste sulle sue proprie fantasie, follie e invenzioni» e un popolo «che sospende giudizio e pratiche sulle cose controverse sinché non siano determinate da un'assemblea nazionale»[31]. Dalle iniziali dichiarazioni di obbedienza e fedeltà quasi assolute al sovrano Henderson passa quindi, grazie al principio dell'autodifesa popolare (le cui dimensioni e premesse non sono ulteriormente delucidate)[32], al lessico usuale nella tradizione monarcomaca e nelle teorie delle resistenza del calvinismo cinquecentesco: un re che viola patti e giuramenti, che non abbraccia la vera religione e che scende dal trono «come un uomo» (riducendosi così allo status di privato), di contro a un popolo di pii legato alle tradizioni e all'identità del paese, guidato da magistrati inferiori legittimati a difenderlo. Nelle specifiche ragioni fornite per la resistenza, il teologo precisa ulteriormente linguaggio e riferimenti. Giudica «irragionevole e assurdo» il principio per cui il sovrano conserva sempre «sovranità assoluta e potere illimitato» e «il popolo non può fare altro che fuggire» o «sopportare di farsi massacrare e ammazzare». Riprendendo la lezione dei calvinisti ribelli del secolo precedente,

---

[30] Ivi, p. 3.

[31] Ivi, pp. 3-4.

[32] Un argomento al centro degli studi di Robert von Friedeburg, in particolare *Self-Defence and Religious Strife in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2002 (in particolare pp. 197-208 sugli eventi scozzesi successivi al 1638). Si conceda il rimando a ADAMO, *I monarcomachi in Scozia*, cit., in particolare nota 20, sui problemi dell'interpretazione di Friedeburg in relazione alla Scozia.

ritiene legittima la disobbedienza ai sovrani che comandano contro le leggi di Dio: anzi, «questa non è disobbedienza al magistrato ma obbedienza a Dio». Secondo Paolo le autorità civili sono ordinate per il bene del popolo e poiché «la tirannia e la violenza ingiusta non sono ordinanze di Dio, chi resiste a esse», conclude lo scozzese, «non resiste all'ordinanza di Dio». Inoltre, tra Dio e gli uomini vi è un patto che richiede a questi ultimi un intervento attivo: «L'errore del re non scuserebbe il popolo se questo non resistesse alla violenza che lo vuole costringere a violare il Covenant». Alla dimensione religiosa Henderson aggiunge una precisa coda storica, ricordando l'*order of coronation* scozzese (cioè il giuramento regio di rispettare le leggi del regno), gli atti del Parlamento e lo stesso National Covenant. A tale precipua dimensione religiosa sovrappone inoltre, sia pure in una modalità comunque subordinata alle motivazioni teologiche, la tipica retorica populistica che il protestantesimo più militante media dall'antichità classica soprattutto latina: sempre a partire dal fine dell'autorità illustrato da Paolo, «la sicurezza e il bene del popolo sono la legge suprema, la legge della magistratura è solo subordinata e inferiore. Il popolo fa il magistrato, ma il magistrato non fa il popolo. Il magistrato non può esistere senza il popolo. Il corpo del magistrato è mortale, quello del popolo immortale: e quindi sarebbe un diretto rovesciamento di ogni fondamento di governo e politica preferire l'assoggettamento al principe alla conservazione dello stato [*the preservation of the Common-wealth*]». Straordinariamente, con una mossa di cui lo stesso Henderson sembra non comprendere la spinta radicale, più che verso la teoria costituzionalista, da sempre preferita dai teologi scozzesi (in perpetua alleanza con un'aristocrazia di pii e devoti alla vera religione), l'autore delle «Instructions» sembra orientarsi verso quella privatistica: «Se un uomo privato è costretto dalla legge di natura a difendersi *cum moderata inculpatae tutela* contro il principe o il giudice che, come privati, esercitano contro di lui forza e violenza e non lo perseguono giudizialmente secondo l'ordine della legge, ed egli può rispondere alla violenza con la violenza», se altrettanto vale per la donna minacciata di stupro, per i bambini contro i quali genitori, madri e famiglia esercitano una violenza illegittima («ferma restando», scrive Henderson con attenzione per i principi tradizionali di gerarchia, «la più grande obbligazione tra genitori e figli»), per i servi rispetto ai padroni e per i marinai e i passeggeri di una nave rispetto al capitano, «ancora di più può il popolo difendersi contro qualsivoglia violazione»[33]. Il documento miscela argomentazioni religiose e politiche nello stile delle teorie della resistenza elaborate dai calvinisti radicali del secolo precedente, in particolare dai due scozzesi Knox e Buchanan e dall'inglese Goodman,

---

[33] Ivi, pp. 4-6.

per lungo tempo residente in Scozia (non casualmente, i tre nomi fatti dai teologi di Aberdeen), incentrate sulla necessità di resistere al sovrano irrispettoso delle leggi di Dio e di quelle degli uomini. Henderson precisa che tale lezione si trae «non solo dagli scrittori papisti», come insinuano in genere i fedeli del re, «ma anche dai teologi delle chiese riformate, persino da quelli che sono convinti sostenitori del governo monarchico», «né si può dire», aggiunge significativamente, «che Calvino sia contro di noi quando invece è con noi», come si deduce «dalla testimonianza di molti giudiziosi avvocati e uomini eruditi che hanno scritto *contra Monarcomachos*»[34]. Il discorso, fondato su una differenza un po' artificiosa tra i sostenitori della resistenza e i monarcomachi (comprendendo nel secondo termine, evidentemente, solo i più convinti sostenitori della possibilità di uccidere fisicamente il sovrano), si rivela un po' tortuoso, ma nondimeno segnala con chiarezza i riferimenti intellettuali e culturali dell'autore.

Le «Instructions» sono il punto culminante della prima fase della riflessione scozzese in tema di resistenza. Riproducono abbastanza fedelmente il dilemma dei sudditi di Carlo: proteggere la «vera» religione e l'identità nazionale e conservare nel contempo il prestigio e l'onore della monarchia. Le due istanze possono convivere solo se Carlo si rivela disposto ad accettare il ruolo di *Covenanted King*, ovvero di difensore della fede presbiteriana e della chiesa di Scozia. E di fatto gli sviluppi della situazione spingono il sovrano proprio nella direzione auspicata dai suoi sudditi del nord. Quando i *commissioners* scozzesi incaricati di definire i termini del trattato di pace giungono a Londra e cominciano la discussione, restano piacevolmente sorpresi dall'atteggiamento del re, che quasi senza problemi concede loro la richiesta più importante, quella di approvare le leggi passate dal Parlamento scozzese nell'estate del 1640, la qual cosa implica, da parte regia, l'accettazione dell'eliminazione dell'episcopato dalla chiesa e dei vescovi dal Parlamento di Scozia: «Per quanto riguarda la nostra prima richiesta, la pubblicazione degli Atti del nostro Parlamento, sono state mosse alcune obiezioni a due o tre leggi», racconta Baillie, uno dei rappresentanti scozzesi, ma le cose si risolvono rapidamente per il meglio, con i *commissioners* inglesi che convincono il re a «concederci completamente la nostra prima richiesta [...], con grande nostra gioia, poiché questa è di gran lunga quella più difficoltosa, le altre non sono che suoi corollari e appendici»[35]. In sostanza Carlo concede agli scozzesi ciò che vogliono; e nell'agosto dell'anno successivo, quando le cose in Inghilterra sembrano prendere per lui davvero una

[34] Ivi, p. 6.

[35] R. Baillie al presbiterio di Irvine, 2 dicembre 1640, in *Letters and Journals*, cit., I, p. 276.

brutta piega, fa una lunga visita in Scozia (più di tre mesi), durante la sessione del Parlamento di Edimburgo, regalando titoli agli avversari (Argyll diventa marchese, Loudoun conte e Johnston addirittura baronetto) e completando con la sua approvazione la rivoluzione costituzionale degli scozzesi, al punto da accordare al Parlamento persino il diritto di nominare i membri del consiglio regio (non senza una vivace controversia)[36]. Nonostante sia a tutti ben chiaro che il re intende guadagnarsi la fedeltà degli scozzesi, o per meno la loro non belligeranza, nel corso dello scontro per lui più importante, ovvero quello con il Parlamento inglese, è in questo frangente che Carlo fornisce le credenziali per permettere ai suoi sudditi del nord di pensarlo come un *Godly King* pronto ad accettare e difendere la vera fede. Negli anni a venire più volte gli scozzesi tenteranno di sostenere, in un ritornello che la dice lunga sulla natura delle loro speranze (ma anche delle loro convinzioni) riguardanti Carlo, che il re ha approvato il Covenant, è fedele alla chiesa scozzese, è d'accordo con l'interpretazione storica della costituzione proposta dai ribelli. Un moderato Covenanter come Baillie dichiara già nel 1640, in polemica con gli arminiani e dando voce appunto alla speranza dei meno estremisti, che «la maggior parte di coloro che oggi si dicono cristiani, e specialmente il nostro grazioso sovrano, sono ben contenti di essere limitati entro le leggi che essi stessi e i loro predecessori hanno stabilito nella chiesa e nello stato del loro dominio», fornendo una lista delle cose «tanto aborrite dal nostro principe» quasi ingenua (per esempio, «l'imposizione delle tasse per semplice proclama senza l'approvazione del Parlamento»); nel 1641, dopo il trattato di Londra, reitererà la sua convinzione, ricordando che la Scozia «ha abbattuto» l'episcopato «con il consenso del re e di tutto il mondo»[37].

Eppure, non tutti condividono l'umore di Baillie. Il Personal Rule, lo stile di governo autoritario di Carlo e naturalmente le due Bishops' Wars costituiscono prove piuttosto pesanti delle reali convinzioni religiose e politiche dello Stuart. E quindi Henderson preferisce citare, come dimostrazione della buona volontà religiosa dei re, l'assenso dato da Giacomo alle *cautions and limits* sul ruolo dei vescovi votate dall'assemblea del Kirk del marzo 1600 a Montrose, piuttosto che i vari consensi non proprio volontari di Carlo, e inneggiare ai *civill powers* «che hanno superato tutti quelli che li hanno preceduto nella riforma della religione», citando però solo sovrani biblici. Samuel Rutherford ascrive ai

[36] Cfr. J.R. YOUNG, *The Scottish Parliament*, cit., pp. 37-41.

[37] R. BAILLIE, *Laudensium Αὐτοκατακρισις, the Canterburian Self-Conviction*, s.e., [Edinburgh] 1640, pp. 117-118; ID., *The Unlawfulnesse and Danger of Limited Episcopacie*, London, Thomas Underhill, 1641, p. 30.

re cristiani, anche qui con un'allusione che difficilmente sarebbe sfuggita ai contemporanei, un nuovo potere rispetto ai pagani: «Il cristianesimo aggiunge di fatto una nuova obbligazione nell'impegno dei suoi poteri regi», ovvero «assicurarsi che il vangelo sia predicato giustamente, che i sacramenti e la disciplina della chiesa siano mantenuti puri e gli eretici puniti di conseguenza». Anche i laici si pronunciano con sospetto e sfiducia nei confronti del re, sia pure in un contesto propagandistico in cui si sottolineano costantemente le concessioni di «sua maestà, il nostro glorioso sole», locuzione di Archibald Campbell, conte e poi marchese di Argyll (tra i giustiziati della Restaurazione). In occasione del parlamento dell'estate 1641 appunto Argyll comincia un suo discorso con un panegirico quasi imbarazzante nei confronti del re (in sua presenza), lodandolo perché «si è compiaciuto di concedere a noi suoi sudditi le nostre legittime istanze sulla religione e le libertà», ma chiudendolo con la richiesta che, seguendo «il modello [...] dei nostri fratelli d'Inghilterra, che hanno trovato pregiudiziale e pericoloso per lo stato l'intermissione dei Parlamenti», si adotti una «misura per la loro più frequente convocazione». Nella stessa occasione un altro Campbell, John conte di Loudoun, termina un altro discorso pieno di lodi per il re con un aneddoto sull'«imperatore della Turchia», che ha sentito dei dissensi tra Scozia e Inghilterra e ha progettato di approfittarne per conquistare l'intera Gran Bretagna. Un inglese organizza allora, per l'imperatore, una lotta tra due «massicci cani» e mentre questi stanno lottando tra loro, «fa in modo che sia portato in scena un orso; quando i cani lo percepiscono, smettono di lottare e si gettano entrambi sull'orso». Anche in questo caso gli astanti e i lettori di Loudoun non fanno certo molta fatica per cogliere le sfumature e immaginarsi Carlo nel ruolo dell'«orso»...[38]

Nei discorsi degli scozzesi del 1640-41 sono già prefigurati gli elementi che guideranno la loro azione negli anni successivi. Il *settlement* religioso e politico ottenuto con le armi e con la diplomazia è palesemente fragile; dipende dall'assenso di un sovrano che ha già più volte dimostrato e dichiarato che non intende sopportare né il predominio presbiteriano né uno stile di governo che riduce la monarchia al rango di partner minoritario dell'aristocrazia; nel 1641 comincia a diventare evidente che solo la vittoria del Parlamento inglese, e la conseguente limitazione del potere personale del re, si rivelerebbe una garanzia

[38] [A. HENDERSON], *The Unlawfulnes and Danger of Limited Prelacie*, s.e., s.l., 1641, pp. 10, 18; S. RUTHERFORD, *A Peaceable and Temperate Plea for Pauls Presbyterie in Scotland*, London, John Bartlet, 1641, p. 196; *A Most Noble Speech Spoken by the Lord Campbell of Lorne*, London, B. Alsop, 1641, pp. A1, A3; *The Lord Lowden His Learned and Wise Speech in the Upper House of the Parliament of Scotland, September 9. 1641*, London, John Thomas, 1641, p. 4.

sufficiente per i Covenanters. Ma anche ciò potrebbe non bastare: per gli scozzesi le condizioni per potersi ritenere al sicuro sembrano assumere sempre più l'aspetto di una più salda unione con gli inglesi (ovviamente, nel caso della vittoria dei *Brethren of England*, come li chiama Loudoun), confermata però dall'adozione, nella stessa Inghilterra, di una soluzione ecclesiastica presbiteriana. Negli scritti contro l'episcopato che gli scozzesi vanno componendo nel periodo, e che sono da considerarsi parte integrante della grande polemica che va prendendo forma in Inghilterra nel corso del 1641 (la maggior parte di questi scritti sono infatti pubblicati a Londra), si ripete costantemente il principio che solo l'accettazione dei santi principi della Riforma (cioè del presbiterianesimo) può salvare il popolo e la chiesa inglese dagli orrori dell'anarchia ecclesiastica e sociale, che si incarna non solo nella politica lassista e idolatrica degli arminiani, ma anche in quella altrettanto lassista e libertina degli indipendenti, dei settari, degli indisciplinati figli dell'entusiasmo religioso, che sembra montare sempre più nel paese. Da qui l'insistenza sul destino comune dei due paesi e sui sentimenti che li uniscono (soprattutto su quelli religiosi): già nell'aprile del 1640, prima della seconda guerra dei vescovi, in una *Remonstrance* diretta allo Short Parliament i rappresentanti degli Estates del regno settentrionale giudicano «risaputo» il grande favore con cui gli scozzesi guardano all'«unione con l'Inghilterra» e segnalano come tale favore, e le sue ovvie implicazioni geopolitiche, rappresentino per l'Inghilterra una «forza maggiore, per la sua sicurezza interna», di «qualsiasi patto o alleanza stretto dai sovrani inglesi nelle epoche passate». Un anno dopo i due lord Campbell (appartenenti cioè alla casata scozzese più filoinglese del paese) condiscono i discorsi in presenza di Carlo sopra citati con riferimenti continui alla «perpetuazione della felice pace e unione tra le due nazioni» e con dichiarazioni come la seguente: «Noi siamo fratelli, non nemici, e solo a causa di mezzi malvagi siamo stati forzati entrambi a scendere sul campo di battaglia, senza alcuna causa di malizia l'uno contro l'altro»[39]. Il ritiro dell'esercito scozzese dal nord, la ribellione irlandese, lo scoppio della guerra civile, le *avances* di Carlo ai cattolici in tutti e tre i suoi *kingdoms* (a suo nome dichiarano di agire gli irlandesi che, si racconta, massacrano i protestanti a decine di migliaia), sono tutti elementi che non possono non rafforzare in Scozia gli atteggiamenti di sfiducia nei confronti del sovrano e, di converso, non possono non irrobustire il comune sentire con i parlamentari inglesi, in partico-

[39] *A Remonstrance concerning the Present Troubles from the Meeting of the Estates of the Kingdome of Scotland, April 16. unto the Parliament of England*, s.l., s.e., 1640, p. 3; *A Most Noble Speech Spoken by the Lord Campbell of Lorne*, cit., p. A3; *The Lord Lowden His Learned and Wise Speech in the Upper House of the Parliament of Scotland*, cit., p. 3.

lare nei due campi in cui sembrano riassumersi al meglio le preoccupazioni scozzesi, la riforma della religione e la lotta contro l'eresia. Un documento particolarmente rivelatore degli umori dei sudditi settentrionali di Carlo viene compilato da Johnston di Wariston il 3 agosto 1642 (un paio di settimane prima dell'aperta proclamazione di guerra da parte del re), a nome dell'Assemblea generale del clero del paese, in risposta a una dichiarazione del Parlamento inglese relativa alla sua «preoccupazione di evitare lo spargimento di sangue cristiano nel paese e la sua fiducia nella Riforma, sia nella chiesa sia nello stato». Wariston lamenta che in Inghilterra «l'opera di riforma si è mossa con troppa lentezza e ha incontrato troppe interruzioni». L'impresa potrebbe risolvere molto altro: «Dio ha alcune controversie con l'Inghilterra», scrive lo scozzese nel suo più tipico stile, «che non saranno rimosse sin quando, come prima cosa e prima di ogni altra, il culto del suo nome e il governo della sua casa non siano stabiliti secondo la Sua stessa volontà». Il successivo riferimento è alla prefazione che i *commissioners* scozzesi a Londra (i quattro religiosi sono Blair, Baillie, Gillespie e John Smith) hanno apposto al documento inglese, nella quale essi «presentano, a nome di questo regno, i loro seri pensieri e chiari desideri per l'unità della religione, ovvero che in tutti i regni di sua Maestà possano esserci una sola confessione di fede, un solo libro del culto, un solo catechismo pubblico e una sola forma di governo ecclesiastico». Dopo di che, a partire dalla citazione di significativi documenti pubblici del Kirk di Scozia lo scozzese illustra le più adeguate linee guida della riforma in questione. Ciò nonostante, ancora non rinuncia a rivendicare l'appoggio del re, dichiarando che l'Assemblea è «molto incoraggiata» nella sua azione dal palese favore del sovrano, dalle sue dichiarazioni, dalla sua consapevolezza che «la conservazione e la purga della religione sono gran parte del dovere dell'autorità e del potere civile» e persino dalla «sua recente pratica, quando è stato qui di persona, nel presentarsi di frequente ai riti pubblici della chiesa». «Tutto ciò ci fa sperare», conclude, «che sua Maestà non si opporrà, ma porterà avanti l'opera di riforma»[40].

D'altronde gli sviluppi militari, con il concreto pericolo della sconfitta del Parlamento inglese, spingono gli scozzesi all'accordo esplicito e all'impegno diretto sul campo di battaglia. I molti mesi di intenso lavorio diplomatico si concludono con il Solemn League and Covenant, che nei primi due capi, di specifica natura religiosa, non riassume solo le istanze teologiche degli scozzesi,

[40] *The Scots Declaration, in Answer to the Declaration, Sent unto Them by the Commissioners now at London, from the Honourable Houses of Parliament of England*, [London], Edw. Husbands e John Franck, 1642, pp. 3-10.

ma anche le loro peculiari necessità politiche (ovvero la vittoria del Parlamento unita a una riforma presbiteriana della chiesa): i due paesi si impegnano

> a preservare la religione riformata della chiesa di Scozia, in dottrina, culto, disciplina e governo, contro i nostri comuni nemici; a riformare la religione nei regni d'Inghilterra e Irlanda, in dottrina, culto, disciplina e governo, secondo la parola di Dio e l'esempio delle migliori chiese riformate; e ci impegniamo a portare le chiese di Dio nei tre regni alla più stretta congiunzione e uniformità in religione, confessione di fede, forma di governo ecclesiastico, libro del culto e catechismo [...]. II. [...] e a estirpare il papismo, la prelatura (ovvero il governo ecclesiastico fondato su arcivescovi, vescovi, i loro cancellieri e commissari [...]), la superstizione, l'eresia, lo scisma, la profanità e qualsiasi altro sia trovato in contrasto con la sana dottrina e il potere della santità[41].

Nel discorso che Henderson – nominato rappresentante scozzese, assieme a Baillie, Rutherford, Gillespie e alcuni importanti laici all'Assemblea dei teologi, lo strumento scelto dal Parlamento per decidere del *settlement* ecclesiastico – pronuncia di fronte a molti parlamentari inglesi, il riferimento ai «comuni nemici» è elaborato in senso metaforico e colorato di sfumature bibliche: «È la più grande opera della fede unirsi in un patto con Dio, è la più grande opera dell'amore e della comunione cristiana unirsi in un patto con il popolo di Dio; ed è la più grande opera del più grande zelo unirsi in patto per la riforma, contro i nemici di Dio e della religione»; d'altro canto, la successiva specificazione avrebbe potuto indurre una qualche incertezza negli astanti: «Ed è la più grande opera della fedeltà unirsi in patto per la preservazione del nostro re e dei nostri superiori». In altri termini, persino nel momento di massima frizione, gli scozzesi continuano a riporre una qualche speranza nel loro re (anche se gli altri riferimenti a Carlo nel discorso di Henderson, che comprende l'usuale rivisitazione della ribellione scozzese, sono tutti in negativo)[42].

Questa costante speranza nei confronti del re e della monarchia, che incrocia la parabola intellettuale degli scozzesi in tema di resistenza in quasi ogni suo punto, va compresa all'interno della più ampia concezione della società e della convivenza civile prevalente nel paese. In Inghilterra l'evoluzione delle temati-

[41] *The Solemn League and Covenant* (1643), in *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, cit., pp. 268-269. Sulla specifica dimensione religiosa del documento vedi E. VALLANCE, *"An Holy and Sacramentall Paction": Federal Theology and the Solemn League and Covenant in England*, in «The English Historical Review», CXVI, 2001, pp. 50-75.

[42] *Two Speeches Delivered before the Subscribing of the Covenant, the 25 of September*, Edinburgh, Robert Bryson, 1643, p. C1*v*.

che e delle argomentazioni connesse alle teorie politiche della resistenza e collegate a quelle della libertà religiosa punta nella direzione di una valorizzazione dei principi del pluralismo religioso, della responsabilità individuale, della limitazione istituzionale della sfera dei poteri pubblici e del contemporaneo potenziamento di quella della società civile, componendo un *ethos* che sembra riflettere una concezione «aperta» di cittadinanza, pronta a prendere atto delle *differenze* tra gli individui che compongono la società stessa, dei fini che li ispirano, degli scopi che si propongono. In fondo è questo l'elemento che ritroviamo, sia pure in forme ancora immature e non pienamente articolate, al fondo di quelle apologie della libertà religiosa e di quelle elaborazioni di una concezione politica democratica ed egualitaria che caratterizzano gli scritti dei livellatori, di buona parte degli indipendenti, dei *seekers* e dei battisti, e più in generale del variopinto radicalismo inglese del periodo[43]. La società scozzese sembra invece proporre un minor grado di articolazione sociale, una dipendenza maggiore dai principi gerarchici tradizionali, una concezione quasi olistica del potere e dell'autorità politica e religiosa, una convinzione radicata della necessità dell'unità e della concordia: monarchia e aristocrazia costituiscono punti di attrazione ideologica sui quali la cultura politica protestante ha esercitato una pressione quasi univoca, cementandoli insieme a una visione nazionale e identitaria che sarà incrinata soltanto dopo la Restaurazione, producendo in quel frangente un processo politico-culturale simile a quello – disgiuntivo e disgregante – sviluppatosi in Inghilterra tra la fine del regno di Elisabetta e la guerra civile. Le polemiche dei presbiteriani inglesi contro la tolleranza, contro il pluralismo, contro l'egualitarismo, sono pervase dall'allarme per la crisi dei valori gerarchici e dall'orrore per quella società «libertina», individualista e orizzontale dal punto di vista sessuale e sociale che a loro parere auspicano i vari radicali. William Prynne chiede ai propri lettori se si rendono conto che accettare i principi dell'indipendenza condurrà a un esito distruttivo dal punto di vista sociale: tali principi «sovvertiranno e scioglieranno [...] tutti i sinodi e i consigli, le chiese provinciali e quelle nazionali, tutte le forme consolidate di governo civile, monarchiche, aristocratiche o oligarchiche», riducendo infine «tutti i tipi di governo pubblico [...] a ciò che è meramente parrocchiale e domestico, facendo così di ogni piccola congregazione, di ogni famiglia, anzi persino di ogni singola persona, se possibile, *una chiesa e repubblica indipendente*». Thomas Edwards, l'arcicacciatore d'eresie per antonomasia, nota che quei principi causeranno «inevitabilmente molto turbamento, scontento e divisione nelle famiglie

[43] Cfr. P. ADAMO, *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese (1640-1660)*, Milano, FrancoAngeli, 1998.

stesse, tra persone congiunte da relazioni strettissime, tra mariti e mogli, padri e figli, fratelli e sorelle, padroni e servitori. [...] Tutte le relazioni e i doveri economici saranno molto turbati»[44]. Nelle invettive scozzesi contro l'indipendenza e il «libertinismo», principali responsabili della mancata applicazione della Riforma presbiteriana in Inghilterra, questi elementi risultano altrettanto centrali, con un'attenzione forse più intensa per le questioni specificamente dottrinali. Per i *commissioners* scozzesi (i più coinvolti nel dibattito) la preoccupazione per la diffusione degli scismi e delle eresie riflette il terrore che essa metta in discussione «non solo le famiglie, ma l'intero tessuto [*the whole fabrick*] delle nostre chiese e dei nostri regni», scrive Baillie. Spiegando che, «se anche fossimo d'accordo su tutto, tranne che su questo punto dell'indipendenza, presto incorreremo ancora nelle divisioni», Henderson conclude che il risultato più ovvio della vittoria degli indipendenti sarebbe un «caos di anarchia, libertinismo e disordine popolare»[45]. Rutherford, più attento alle dinamiche teologiche e forse maggiormente ben disposto verso gli indipendenti[46], ma anche particolarmente avverso al mondo del commercio e della compravendita, ritenuto inevitabilmente contrastante con lo spirito del cristianesimo e portatore di un nuovo *ethos* individualistico ed egoistico, trasporta con chiarezza l'avversione presbiteriana per il pluralismo ecclesiastico e le differenze sociali sul piano politico, investendo il magistrato e la compagine statale del compito di controllare le spinte centrifughe. «Non possiamo riconoscere quella differenza», dichiara a mo' di

---

[44] W. PRYNNE, *Twelve Considerable Serious Questions*, F.L. for Michael Sparks, London, 1644, p. 3; T. EDWARDS, *Reasons against the Independent Government of Particular Congregations*, London, Richard Cotes for John Bellamie, Ralph Smith, 1641, p. 26. Sullo stile argomentativo dei «cacciatore d'eresie» del periodo vedi ora A. HUGHES, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[45] R. BAILLIE, *Anapabtism*, «The Epistle», cit., p. 2*v*; A. HENDERSON, *A Sermon Preached Before the Honourable House of the Lords [...] the 28. of May 1645.*, London, F.N. for Robert Bostock, 1645, pp. A3*r*-A3*v*.

[46] In alcuni momenti del dibattito all'Assemblea dei teologi, quando i principi del congregazionalismo si scontrano con le tradizioni ecclesiastiche inglesi, gli scozzesi e i rappresentanti indipendenti si ritrovano schierati insieme contro la maggioranza dell'Assemblea, composta da ministri del culto di orientamento tendenzialmente conservatore (nel senso di avverso ai cambiamenti e rispettoso delle consuetudini) (cfr. R.S. PAUL, *The Assembly of the Lord*, Edinburgh, T&T Clark, 1985, *passim*); del resto lo stesso Rutherford è uno dei principali esponenti del *radical party* nel Kirk scozzese (assieme a Blair, Dickson, Livingstone e altri), ovvero di coloro che ritengono legittimi e auspicabili i «raduni privati», quasi chiese alternative, che si attirano accuse di separatismo e scisma dagli avversari e che svolgeranno poi un ruolo rilevante negli scontri di fine anni Quaranta (cfr. D. STEVENSON, *The Radical Party in the Kirk, 1637-1645*, in «Journal of Ecclesiastical History», XXV, 1974, pp. 135-165; W. MAKEY, *The Church of the Covenant*, cit., *passim*; J. COFFEY, *Politics, Religion and the British Revolutions. The Mind of Samuel Rutherford*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 198-207, 219-224).

conclusione di un lungo discorso sui poteri delle autorità civili, «tra il magistrato e il magistrato cristiano» che alcuni vorrebbero imporre: «Infatti il re governa con uno e un solo potere regale sugli uomini in quanto uomini e sugli uomini in quanto cristiani, comandando per mezzo della spada e del potere regio che i pastori predichino la giusta dottrina e amministrino i sacramenti correttamente e che l'intera chiesa professi Cristo e si astenga dall'idolatria e dalla bestemmia». In altri termini, il magistrato non ha uno *jus reformandi*, non interviene imponendo questa o quella attività religiosa (ciò spetta esclusivamente alle chiese) o persino questo o quel credo (tant'è che lo scozzese dichiara che non può intervenire, per esempio, nella sfera delle altre religioni, come quella musulmana), ma punisce «le azioni di falso culto in coloro che si trovano sotto il magistrato cristiano e professano la religione cristiana per come tali azioni si presentano agli occhi degli uomini e per come risultano distruttive per le anime di coloro che vivono in una società cristiana»[47]. In questo contesto diventa difficile prescindere dalla garanzia di una monarchia forte e caratterizzata appunto in senso cristiano/presbiteriano. Ancora più chiaro in proposito è Gillespie, in uno dei suoi sermoni di fronte alla Camera dei Lord, che procede con un esempio molto significativo. Argomentando che se il principio della libertà di coscienza fosse accettato sul piano religioso dovrebbe poi esserlo anche su quello civile e militare, ne dimostra l'impossibilità nel seguente modo:

> Diciamo che vi è un uomo ben intenzionato (comunque privo della volontà di voler offendere) che giudica, in base a un'erronea persuasione della coscienza, completamente peccaminoso e contrario alla parola di Dio prendere le armi al servizio del Parlamento, contribuire alle spese dell'attuale guerra, obbedire a una qualche ordinanza di lord e comuni che tende a resistere alle forze del re. Paragonate ora questo caso a quello del sociniano, dell'arminiano, dell'antinomiano, e via dicendo. Entrambi rivendicano la libertà di coscienza. Entrambi dicono: la mia coscienza non dovrebbe esser costretta; se agisco contro la mia coscienza pecco. Ditemi, come potete concedere la libertà di coscienza all'eretico e rifiutarla a chi è un coscienzioso obiettore [*recusant*] sulla questione della guerra? Sono sicuro che non può esserci risposta a questo dilemma. [...] Non dobbiamo permettere che lo stato affondi; ma se affonda la religione, non potremo evitarlo[48].

[47] S. RUTHERFORD, *The Due Rights of Presbyteries*, London, E. Griffin for Richard Whittaker and Andrew Crook, 1644, pp. 392-393; ID., *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience*, London, R.I. for Andrew Crooke, 1649, p. 51.

[48] G. GILLESPIE, *A Sermon Preached before the Honourable House of Lords [...] the 27. of August 1645.*, London, Robert Bostock, 1645, p. 16.

Per gli scozzesi è evidente che «la coscienza degli uomini può essere costretta per il bene dello stato»[49] o della società cristiana. Il loro problema è che gli inglesi, sia i «settari» sia gli erastiani membri del Parlamento, rifiutano di rendersi conto che tra chiesa, stato e società c'è un legame organico imprescindibile: ed è all'interno di questa credenza che si situa la loro reiterata speranza in Carlo e negli Stuart.

Ciò nonostante, il periodo successivo alla loro entrata in guerra al fianco degli inglesi è certamente quello in cui la loro avversione per il sovrano, se non per la monarchia, tocca l'apice. Gli scozzesi, reciterà poi l'atto di accusa di Argyll nel 1661, «sono entrati concretamente nel regno d'Inghilterra di sua maestà, invadendolo con aperta ostilità, prendendo le città di sua maestà, uccidendo i suoi sudditi, rovinando e distruggendo le loro proprietà e fortune, unendosi ai suoi sudditi ribelli inglesi e a un esercito di settari, allo scopo di distruggere la persona di sua maestà, la famiglia reale, l'autorità e il governo di queste nazioni per quanto stava in loro potere»[50]. Il 5 luglio del 1645 la chiesa di Scozia ammonisce pubblicamente Carlo: noi, dichiarano i suoi membri, «avvisiamo la vostra maestà che la colpa che aderisce sempre più al trono è tale che [...] se non ci si pente per tempo, non potrà non coinvolgere voi stesso e i vostri posteri nella collera del Dio sempiterno. Siete colpevole di aver versato il sangue di molte migliaia dei vostri migliori sudditi»[51].

Tra i *commissioners* scozzesi a Londra, che si muovono con una certa abilità nei meandri delle idee che compongono il complesso quadro delle giustificazioni della resistenza, sono Gillespie e Rutherford a toccare le corde di maggiore asprezza. Il primo, di fronte ai Lord, si compiace di notare come, a ben interpretare *Isaia* 1, 25 e 26, se ne tragga la lezione che «Dio promette di sgombrare i rifiuti e le scorie dei governanti e dei giudici corrotti e di dare al popolo giudici e governanti come quelli antichi». Ma già aveva chiesto, in un precedente sermone davanti ai comuni, se fosse

> cosa leggera imprecare e bestemmiare, creare e diffondere menzogne, inventare calunnie, rompere i trattati, preparare complotti traditori, esercitare tante crudeltà barbare, spargere tanto sangue [...]? E quando [molti] si siano dichiarati tanto spesso per la vera religione protestante, non si vergogneranno di avere tante sete di sangue protestante, e per questo di essersi as-

[49] *Ibid.*

[50] *A Complete Collection of State Trials [...] in twenty one volumes*, a cura di T.B. Howell, London, T.C. Hansard for Longman, *et alia*, 1815, p. 1374.

[51] *The Remonstrance of the General Assembly of the Kirk of Scotland*, citato in P. Crawford, *Charles Stuart, that Man of Blood*, in «Journal of British Studies», XVI, 1977, p. 50.

> sociati a tutti i papisti, nel proprio paese e all'estero, dai quali possono avere assistenza, e in particolare con quei mostri senza pari d'Irlanda (loro si definiscono sudditi) che, se i conti non mi tradiscono, hanno sparso il sangue di qualche centinaia di migliaia di persone in quel regno?

La tirata di Gillespie, già abbastanza diretta, acquista un significato anche maggiore se si pensa che è preceduta da un preciso esempio storico: coloro che «non si vergognano dei loro oltraggi» sono come Caligola, «che disse di se stesso che nella propria natura amava soprattutto la capacità di non vergognarsi mai»[52]. Se anche non arriva al paragone (implicito) con Caligola (per lo meno di fronte alle massime autorità politiche inglesi), anche Rutherford non risparmia allusioni pesanti. Predicando ai comuni e discutendo i poteri del sovrano e i loro limiti, nota che se si ammette che il re ha un potere illimitato nella spada «per bere sangue» e poi non la usa, bisognerebbe in quel caso (che, evidentemente, non è il frangente in cui si trovano i sudditi britannici di Carlo) ringraziare «la bontà dell'uomo» e non certo «la natura della facoltà regia», la qual cosa (intendendo l'affidarsi alla bontà dei singoli piuttosto che alla saldezza delle istituzioni) deve essere considerata *bad divinitie*[53].

Ma Rutherford è soprattutto l'autore di *Lex Rex*, pubblicato nel 1644, tra i più famosi e articolati testi riguardanti il diritto di resistenza. La previsione di «re Carlo I quando vede il libro, ovvero che non avrebbe ricevuto nemmeno una risposta», risulta clamorosamente sbagliata[54]. Nel 1661 il libro viene condannato dal Parlamento scozzese ad esser bruciato; solo la morte salva Rutherford dal processo e probabilmente da una condanna finale; è questa la sorte che tocca a James Guthrie, l'autore di *The Cases of Gods Wrath against Scotland* (1653), uno dei più feroci libelli antiStuart del periodo, e Baillie commenta che Rutherford, se non fosse morto, «avrebbe corso lo stesso pericolo», mentre Gillespie, «passato per lo stesso cancello», se la caverà solo con una serie di ritrattazioni[55]. Nel 1683, nello strascico della *Exclusion Crisis*, quando l'università di Oxford pubblica la sua lista di «libri perniciosi e dottrine dannanti», il libro di Rutherford si guadagna ben quattro citazioni nelle ventisette proposizioni condanna-

---

[52] G. Gillespie, *A Sermon Preached before the Honourable House of the Lords [...] the 27. Of August 1645*, cit., p. 11; Id., *A Sermon Preached before the Honourable House of Commons [...] March 27. 1644*, Edinburgh, Evan Tyler, 1644, p. 14.

[53] S. Rutherford, *A Sermon Preached to the Honorable House of Commons [...] Janu. 31. 1643* (ma 1644), London, Richard Cotes for Richard Whittaker & Andrew Crooke, 1644, p. 5.

[54] J. Livingstone, *Memorable Characteristics*, in *Select Biographies*, cit., p. 321.

[55] R. Baillie a W. Spang, fine luglio/inizio agosto 1661, in *Letters and Journal*, cit., III, p. 467.

te[56]. Si tratta di un testo estremamente interessante per l'argomento che stiamo affrontando: da un lato è una trattazione tendenzialmente secolarizzata di temi come la natura del governo, dell'autorità civile, del diritto divino, della sovranità, e così via; dall'altro continua a riproporre gli stilemi della versione scozzese della resistenza, con la sovrapposizione dei temi religiosi a quelli politici, sia pure senza l'usuale omaggio alla monarchia e alla figura del sovrano. Rutherford passa in rassegna i temi ormai usuali nella propaganda parlamentare, ma buona parte del testo sembra organizzata per radicalizzare le interpretazioni e le preoccupazioni specificamente scozzesi in tema di resistenza. Infatti, è probabile che sezioni significative del lavoro siano state scritte al di là del Tweed. Il figlio di Blair racconta che il padre ne ha visto una «grande parte» e ha consigliato all'amico di soprassedere alla pubblicazione, poiché tali argomenti «sono fuori della tua portata»: «Lascia perdere per almeno sette anni», aveva concluso. Tuttavia, «uno dei nostri commissari all'Assemblea dei teologi, lord Warriston, lo ha di nuovo messo al giogo su quel lavoro, e (come si pensava all'epoca) non lo ha solo assistito, ma ha del tutto completato e portato a termine il lavoro»[57]. I capitoli sull'origine e la natura del governo, sui patti che regolano i rapporti tra Dio, il popolo e il re e sulla sottomissione di quest'ultimo alla legge e ai principi di giustizia si applicano in generale alla situazione dei ribelli, ma nella parte finale del testo le esemplificazioni e i problemi si riferiscono quasi esclusivamente alla Scozia. Di fatto, sulla monarchia Rutherford attenua sensibilmente i tipici toni entusiastici degli scozzesi. Se «la monarchia assoluta e illimitata non solo non è la miglior forma di governo ma è anzi la peggiore [...], una monarchia limitata e mista, come quella di Scozia e Inghilterra, è la migliore», dichiara. Tuttavia, questo è il massimo che l'autore di *Lex Rex* è disposto a concedere. Infatti, «se i re fossero dei e potessero non peccare, e fossero giusti come Salomone ai suoi inizi e Davide, si potrebbe dire che la monarchia così limitata dovrebbe esser meglio dell'aristocrazia o della democrazia». Il ragionamento procede per interrogazioni e risposte che enucleano tutti i dubbi possibili sulla monarchia. Se John Maxwell, autore del *Sacra sanctum regm majestas*, obiettivo polemico di molte pagine di *Lex Rex*, afferma che da *Genesi*, 9, 5 si trae la lezione della creazione divina dell'autorità civile, Rutherford replica che «se qui c'è una magistratura stabilita da Dio non c'è motivo alcuno di ritenere che si

56 «The Judgment and Decree of the University of Oxford, Passed in their Convocation, July 21, 1683», in *Divine Right and Democracy. An Anthology of Political Writing in Stuart England*, a cura di D. Wootton, Harmondsworth, Penguin, 1986, pp. 120-126. Sulla rilevanza di *Lex Rex*, e sulla sua interpretazione storiografica, vedi J. COFFEY, *Politics, Religion and the British Revolution*, cit., pp. 2-25.

57 *The Life of mr. Robert Blair*, cit., pp. 365-366.

possa trattare solo di una monarchia», con immediata citazione dell'esempio degli olandesi, «il cui governo è aristocratico ed essi non hanno re». Le Province Unite e Venezia tornano spesso nelle pagine del testo per dimostrare che «il governo regio non è più legge di natura di quanto non lo siano l'aristocrazia o la democrazia». Una lunga esposizione è peraltro riservata al tema al quale, l'abbiamo visto, gli scozzesi sono più sensibili: «Non vedo come», dichiara il *professor of divinity* di St. Andrews, «la monarchia si opponga all'anarchia e alla confusione più degli altri governi. Un monarca, in quanto uno, si oppone di più alla moltitudine di quanto facciano i molti, ma nell'aristocrazia non vi è meno ordine di quanto vi sia nella monarchia». E inoltre, poiché vi è una chiara possibilità «che quell'uno scivoli da una posizione di re a una di tiranno», occorre prendere atto del fatto che un monarca assoluto, «totalmente contrario all'ordine della giustizia», può di fatto rivelarsi «una porta amica per il disordine e la confusione»[58].

Su resistenza e regicidio Rutherford si esprime con un'enfasi sino a quel momento inedita tra gli scozzesi. Infatti, all'assemblea generale del clero di Scozia di inizio 1645 le teorie di *Lex Rex*, «che in tempo di pace e ordine sarebbero state giudicate un dannabile tradimento», scrive Henry Guthry (nel secondo Seicento avanzato), «venivano tanto idolatrate che, mentre agli inizi il trattato di Buchanan *De Iure Regni apud Scotos* era ossequiato come un oracolo, alla fine era quasi sdegnato, in quanto non abbastanza antimonarchico, mentre solo *Lex Rex* di Rutherford era ritenuto autentico»[59]. Seguendo un percorso usuale nel calvinismo radicale – e in *Lex Rex* vi sono abbondanti citazioni in questo senso, da Knox a Buchanan a Duplessis-Mornay – Rutherford giustifica la resistenza facendo ricorso sia a nozioni tendenzialmente secolari (stato e legge di natura, diritto positivo, teorie costituzionali) sia a idee religiose (l'idolatria, il patto). La sua preferenza, come in tutta la tradizione scozzese (con la parziale eccezione di Buchanan), va ovviamente alla resistenza da parte dei magistrati inferiori, dei «giudici» del paese (categoria in cui sono compresi i parlamentari d'Inghilterra e Scozia, con il riconoscimento che nel secondo caso il ruolo dell'aristocrazia è più decisivo che nel primo). In una visione complessiva in cui coincidono natura e grazia, e quindi anche diritto all'autodifesa e legge divina, Rutherford riconosce alla *politic community* la facoltà di difendersi con la violenza, anche contro il magistrato, una volta fallite «le suppliche e le apologie» e dichiarata irrealizzabile la fuga, impossibile «per una chiesa o una comunità di protestanti, uomini, donne, anziani, poppanti, deboli e malati, che

---

[58] S. Rutherford, *Lex Rex*, London, John Field, 1644, p. 48, 168, 385, 387-389.

[59] *Memoirs of Henry Guthry*, cit., p. 139.

vengono costretti o a farsi ammazzare o ad abbandonare la religione e Gesù Cristo»: l'esempio più chiaro in proposito è, abbastanza ovviamente, «l'ingiusta invasione della Scozia nel 1640». Sino a che punto possa giungere la resistenza è reso abbastanza chiaro: di contro ai realisti, che insistono sull'impossibilità di toccare l'unto del signore, Rutherford spiega che «a un re che viola, nella sua propria persona regia, il suddito innocente, all'improvviso, senza alcuna pretesa di rispettare legge o ragione, e inevitabilmente, si può resistere personalmente, e con una violenza fisica [*a violence bodily*]»: che senso ha, da questo punto di vista, continuare a pensare che si tratti dell'«unto del signore»? La legittima *violent re-offending* può anche giungere all'*actual killing*, dichiara lo scozzese. E questo vale anche per la persona del re. Distinguendo tra persona e carica, con citazione obbligata da Knox, Rutherford fa notare che «quando il re è presente come ingiusto invasore in guerra con i suoi sudditi innocenti, è assente come re, padre e difensore, e presente come ingiusto conquistatore e quindi l'innocente può difendersi». Nel capitolo sull'auto-difesa si moltiplicano gli esempi (in genere tratti dal diritto romano, ma non solo) sui privati che si difendono in assenza del magistrato, sino all'uccisione del ladro, del violentatore, dell'assassino. Anche se in alcuni punti del testo Rutherford si mostra dubbioso sulla possibilità che un privato uccida direttamente il re, occorre dire che il peso complessivo dell'argomentazione va proprio in questa direzione: «Ma che i realisti non deducano che con questi esempi io stia giustificando l'assassinio dei re, poiché la legittima resistenza è una cosa e l'assassinio dei re un'altra; la prima è difensiva e legittima, la seconda offensiva e illegittima, *fintanto che egli resta re e l'unto del Signore*». La precisazione che ho qui messo in corsivo è decisiva: come abbiamo visto, un re invasore e violentatore di coscienze, idolatra e filopapista, per lo scozzese perde appunto lo statuto di *Lord's anointed.* E sul re in specifico, cioè Carlo, Rutherford non ha dubbi: si tratta proprio di un invasore, di un violentatore di coscienze, di un tiranno. Ai realisti che non ritengono si sia giunti a quegli estremi che soli giustificano la resistenza, lo scozzese illustra così la situazione: «Il re ha mirato alla distruzione dei suoi sudditi, attraverso il potere dei suoi consiglieri malvagi, ma noi dobbiamo considerare non le intenzioni di chi opera, ma la natura e le intenzioni dell'opera». I «papisti in armi», l'entrata del re seguito da militari ai Comuni per arrestare i cinque membri, il suo tentativo di occupare Hull con la forza, senza contare la sua politica arminiana e filo papista, tutto sta a dimostrare le cattive intenzioni di Carlo, non dei suoi consiglieri: «Il re della [Gran] Bretagna non era matto quando ha dichiarato

traditori tutti gli scozzesi perché resistevano al servizio della messa» e prima di «mettere in atto le sue disposizione prelatizie ci ha dormito sopra molti mesi»[60].

E per questo motivo *Lex Rex* rompe gli davvero gli indugi: su Carlo si rovesciano accuse e insulti pesantissimi. Il paragone con Nerone comincia dall'esergo, dal secondo atto dell'*Ottavia* di Seneca, dove il filosofo spiega all'imperatore che *Servare cives major est patriae patri*, e l'altro gli replica prima che *Aetate in hac satis esse consilii reor* e poi che *Stulte verebor, esse cum faciam, Deos*. Secondo la tesi dei realisti occorre sempre e comunque obbedire ai comandi del sovrano, in quanto persona specifica, come indicherebbe *Romani* 13, 1, e come in particolare sostiene Henry Ferne (futuro vescovo di Chester alla Restaurazione e autore, nel 1642, di *The Resolving of Conscience*, uno dei primi trattati in favore del re). Rutherford insiste nel concettualizzare meglio il termine *persona* (distinguendola cioè dalla carica) e nel distinguere nettamente tra regalità in astratto e persona in concreto, con un esempio significativo:

> Noi non intendiamo che la regalità in astratto sia incoronata e unta, ma che lo sia di fatto la persona. Ma, appunto, con persona noi non intendiamo niente di meno che l'uomo Nerone che distrugge e brucia Roma, che crocifigge Paolo e che tortura i cristiani. E che noi si debba assoggettarci a Nerone e alla sua persona in concreto, in quanto ordinanza, ministro e scudiero di Dio in quell'idea di persona, solo questo noi neghiamo. Anzi, da questo punto di vista Nerone in concreto per noi non è un potere ordinato da Dio, non è un rappresentante di Dio, ma un ministro del diavolo, un portatore dell'armatura di Satana, e quindi alla persona di Nerone non dobbiamo alcun timore, soggezione, onore e tributo[61].

Le sfumature del discorso – Carlo come Nerone, spogliato dei privilegi regali, e indegno di esigere obbedienza – sono palesi. E se ciò non fosse bastato, ecco qualche riga dopo, la citazione delle malefatte di Caligola. La grande colpa del *man of blood* è quella di essere un nemico dichiarato della (vera) religione: in questo sta la sua più grande tirannia. Se il re «beve il sangue degli innocenti e distrugge la chiesa di Dio» è forse una bestemmia sostenere che è un tiranno? Se egli «comanda un culto idolatrico e superstizioso», se «imprigiona, priva della carica, manda al confino, taglia le orecchie e le narici, brucia le facce di quelli che parlano, precisano e scrivono la verità di Dio», se «manda eserciti di

[60] S. RUTHERFORD, *Lex Rex*, cit., pp. 64, 273, 327-330, 334, 336-337 (la citazione dalla *History of the Reformation in Scotland* sulla distinzione tra autorità di una carica e persona concreta è a p. 269).

[61] Ivi, p. 274.

tagliagole, di ribelli irlandesi, di altri papisti e atei malvagi a distruggere e uccidere i giudici del paese e i difensori innocenti della religione riformata», non bisogna forse concluderne che «quest'uomo, in queste azioni, è un terrore per le buone azioni e un incoraggiamento al male»?[62]

La centralità dei temi dell'idolatria, della purezza della religione riformata, della missione redentrice della nazione scozzese, sono funzionali alla grande forza retorica di *Lex Rex* e ne spiegano probabilmente il grande successo tra i ministri del culto presbiteriani cui accenna Guthry. Nonostante la sua fortuna anche tra l'*intellighenzia* inglese di tendenza parlamentare, dovuta ai suoi temi tendenzialmente secolarizzati, nel libro di Rutherford restano primari i motivi religiosi. La sentenza nei confronti di Carlo è la stessa che Knox aveva emesso quasi un secolo prima contro le regine idolatre della sua epoca. È certo vero che, oltre alle motivazioni specificamente teologiche, Rutherford insiste anche sul tradimento regio della costituzione storica del paese e delle sue leggi, ma non bisogna dimenticare che per i Covenanters questa e quelle sono colorate fermamente dalla vera religione incontaminata, e che la «costituzione» della Scozia ha ricevuta la sua più salda sanzione dalla Riforma del 1560. In questo senso *Lex Rex*, nonostante le sue letture (relativamente) «secolari» dei principi dell'associazione civile e delle ragioni della resistenza[63], nonostante il diluvio di insulti rovesciato su Carlo, nonostante le timide aperture nei confronti delle ipotesi di governo non monarchiche, conferma la visione covenanter del rapporto indissolubile tra ordine sociale, gerarchia politico-religiosa e istituzione monarchica. Non a caso, saranno proprio gli eventi successivi alla sconfitta del re nella guerra civile, con tutte le loro implicazioni socio-culturali, a spingere il gruppo dirigente scozzese (con le eccezioni degli ultrà radicali come Rutherford e Warriston) a ritracciare i propri passi e a cercare disperatamente un accordo con il re. Di fatto, gli insuccessi militari degli scozzesi (il cui esercito si rivela molto meno decisivo per le sorti della guerra di quanto si è sperato a Edimburgo), la mancata riforma della chiesa in senso presbiteriano, prima per il prevalere di un'interpretazione erastiana poi per l'imporsi del Nuovo Modello settario, e infine l'affermarsi di una diffusa tolleranza per i dissidenti sembrano costituire il fallimento concreto del progetto politico scozzese, ovvero la più salda unione dei due paesi sotto l'ombrello di un comune presbiterianesimo. Tra il 1646 e il

---

[62] Ivi, pp. 262-263, 268-269.

[63] Sulla relazione tra argomentazioni per lo meno tendenzialmente «laiche» e spirito religioso in *Lex Rex* si vedano J.D. FORD, Lex, rex iusto posita*: Samuel Rutherford on the Origins of Government*, in *Scots and Britons*, cit., pp. 262-290, e J. COFFEY, *Politics, Religion and the British Revolutions*, cit., in particolare pp. 146-187.

1647 buona parte dei Covenanters prende atto del fatto che la sicurezza della «rivoluzione» scozzese non può più essere garantita dall'alleanza inglese; anzi, tale alleanza, con il profilarsi del successo di Cromwell e degli odiati settari, potrebbe rivelarsi molto più pericolosa della monarchia. Da qui la ripresa di contatto con Carlo, da qui l'Engagement del dicembre 1647, da qui i prodromi della disastrosa discesa in campo contro gli inglesi del 1648 e del 1651.

Il dilemma scozzese è perfettamente illustrato, ancora una volta, da Alexander Henderson. L'anziano teologo diventa il cappellano del re nel corso della sua prigionia scozzese (sia pure a sud del Tweed) e scambia con lui una serie di lettere riguardanti il *settlement* ecclesiastico. Carlo avrebbe voluto un dibattito formale tra i suoi cappellani e i presbiteriani, ma è costretto a impegnarsi personalmente come un qualsiasi «amanuense», nota scandalizzato Samuel Browne, lo stampatore dei *papers*, qualche anno dopo. Tuttavia, mentre il re scrive quasi con gusto, soffermandosi sui particolari, entrando nel dettaglio, quasi compiaciuto della saldezza della sua fede anglicana, Henderson continua a schermirsi, ma non per timidezza o rispetto: semplicemente, dal suo punto di vista tutta la discussione è subordinata all'obiettivo politico primario, l'accettazione del presbiterianesimo da parte del sovrano. Le sue lettere sono caratterizzate da uno spiccato senso d'urgenza: «Sono stato contrario a una disputa tra teologi in primo luogo per mancanza di tempo, che le presenti esigenze ed estremità della situazione rendono più prezioso del solito»; nel terzo e ultimo suo *paper*, avendo preso atto che «le controversie si sono moltiplicate», taglia corto e comunica al re di «lasciarle a spiriti più audaci», per concentrarsi sulle questioni più immediate[64]. Nel dibattito tra i due colpisce la povertà degli interventi di Henderson, incapace di opporre al sovrano qualcosa di più della *vulgata* presbiteriana sul governo ecclesiastico: ritornano costantemente i riferimenti al cristianesimo delle origini, agli esempi delle chiese protestanti, alla storia della Riforma, in una ripetizione quasi meccanica degli argomenti del National Covenant. Degli argomenti e dei temi trattati e sviluppati da inglesi e scozzesi dalla fine degli anni Trenta, e dell'originale fioritura intellettuale della guerra civile, non vi è quasi traccia: il discorso scozzese, preso nella morsa dei suoi orientamenti religiosi, politici e sociali, non può fare altro che articolarsi nella disperata ricerca di un *covenanted king*, ritrovandosi, come contraddizione irrisolta e decisamente irrisolvibile, ancora una volta di fronte Carlo Stuart, *the man of blood*, il re che, nella colorita ricostruzione della Rivoluzione proposta da Rut-

[64] *Certaine Papers, which Passed betwixt His Maiestie [...] and mr. Alexander Henderson* Haghe [L'Aja], Samuel Brown, 1649, pp. 22, 46-47.

herford, si è proposto di imporre alla Scozia protestante «il culto di Dagon e degli dei sidoniani»[65].

PIETRO ADAMO

[65] RUTHERFORD, *Lex Rex*, cit., p. 369.

II

Soldati cristiani

Il dibattito sul nuovo modello di *Soldato christiano* tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)

La Chiesa cattolica uscita dal concilio tridentino individua distintamente i propri nemici: avversari tradizionali quali gli infedeli musulmani ed avversari nuovi quali le eresie che minacciavano di inserirsi nel corpo sano della società cristiana, di sovvertire l'ordine tradizionale, di rovesciare il primato del successore di Pietro, vicario di Cristo e garante di tale ordine[1].

Per rendere la società cristiana impermeabile alle infiltrazioni eretiche era dunque necessario stabilire un'adeguata vigilanza sulla spiritualità dei fedeli e rilanciare l'opera di catechizzazione del "gregge" cristiano. L'obiettivo era quello di fissare un regime di vita in cui la religiosità collettiva ed individuale, indirizzata verso un rigoroso ascetismo, fosse regolata da norme di austera moralità e assoluto rispetto per l'ordine sociale ed ecclesiastico costituito. Nella formazione di questo modello di società cristiana concorsero l'attività repressiva dell'Inquisizione, l'opera evangelizzatrice dei nuovi ordini e la rinnovata missione pastorale dei vescovi. Il consolidamento al proprio interno costituiva il passo necessario e fondamentale per rilanciare la lotta all'esterno e per intraprendere una nuova azione crociata che avrebbe visto le armate cattoliche, coscienti della propria trascendente missione e guidate da generali divinamente ispirati, prevalere sui nemici della fede.

1.

Iniziale terreno di sperimentazione di questo rinnovato spirito bellicoso e "crociato" fu soprattutto la Francia, sconvolta dalla guerra civile tra le fazioni

---

[1] Le evanescenti ambizioni ireniche circa il tema della guerra agli eretici, ancora emerse all'interno di un dibattito promosso nel 1567 dal cardinale Da Mula, furono ben presto spazzate via. Su questo dibattito, sui personaggi in esso coinvolti e sul possibile intervento censorio del Santo Offizio romano, cfr. TH. MAISSEN, *«Per qual cagione per la religione si sia fatta guerra fra' Gentili, et perché si faccia tra Christiani». Eine Debite an der Kurie im Jahre 1567*, in *Querdenken, Dissens und Tolleranz im Wandel der Gheschichte*, a cura di G. Von Hans, R. Gubbsbert, Mannheim, Palatium, 1996, pp. 135-151; A. PROSPERI, *I cristiani e la guerra: una controversia tra '500 e '700*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XXX, 1994, pp. 57-83.

cattolica e ugonotta, schieramenti confessionali che si riflettono in distinti partiti nobiliari e si combattono per il favore reale, divisi da insanabili odi dinastici ancor più che dalle rispettive fedeltà confessionali. La prima parte della guerra civile francese si presenta come una guerra tradizionale: le armate, composte in maniera preponderante, presso entrambi gli schieramenti, da cavallerie pesanti di estrazione nobiliare e fanterie mercenarie provenienti indistintamente dall'area cattolica e riformata, devastano il paese, ma esitano a scontrarsi in una battaglia campale decisiva. Quando questo scontro arriva, il 19 dicembre 1562 a Dreux, si risolve in un sanguinoso ed insperato successo dell'esercito reale[2]; ma la Corona dubita e non approfitta della vittoria, pur di non concedere eccessiva influenza alla fazione cattolica; preferisce addivenire alla pace di Amboise (marzo 1563), che garantisce una limitata tolleranza religiosa ai nobili ugonotti. Per le gerarchie ecclesiastiche e per i padri gesuiti, fortemente impegnati nella controversia dottrinale ed almeno in parte direttamente responsabili dell'esplosione di violenza, la pace è un tragico errore compiuto dalla monarchia francese proprio nel momento in cui vi é la concreta possibilità di debellare la sedizione ereticale[3].

Per rassicurare l'esitante re Carlo IX sulla giustezza e la sacralità della propria missione, per incitarlo a prendere le armi contro i dissidenti religiosi instillando un "santo" desiderio di annientamento, il gesuita Emond Auger pubblicò nel 1568 il *Pedagogue d'armes*, un trattatelo elaborato, come recita il sottotitolo, «pour instruire un prince chrétien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son Estat et de l'Église catholique»[4]. Come ha rilevato Vincenzo Lavenia in un recente

[2] Per un'analisi degli eserciti coinvolti nelle guerre di religione, si veda l'ottimo studio di J.B. WOOD, *The King's army. Warfare, soldiers and society during the Wars of Religion in France, 1562-1576*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[3] Sul ruolo dei membri dei vari ordini religiosi nel promuovere il ricorso alle armi, si vedano soprattutto: M.C. ARMSTRONG, *The Politics of Piety: Franciscan Preachers during the Wars of Religion, 1560-1600*, New York, Boydell & Brewer, 2004; D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, t. I, pp. 236-411; B. DIEFENDORF, *Beneath the Cross. Catholics and Hugueneots in Sixteenth Century Paris*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991; A. LYNN MARTIN, *The Jesuit Mind. The mentality of an Elite in Early Modern France*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988.

[4] M. EMOND, de la Compagnie de Iesus, *Le pédagogue d'armes, pour instruire un prince chrétien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son Estat et de l'Église catholique*, Paris, chez Sebastien Nivelle, 1568. Su Emond Auger ed il suo controverso ruolo di consigliere spirituale di Enrico III e fomentatore della violenza religiosa, cfr. H. FOUCQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, Picard et fils, 1910-1925, tomo I; H. HAUSER, *Le p. Emond Auger et le massacre de*

intervento, Auger, conosciuto alla corte di Francia per la stretta vicinanza col cardinale di Lorena ed il duca d'Anjou, riprendeva le argomentazioni agostiniane sulla guerra come flagello di Dio, ma capovolgeva il discorso che aveva portato Erasmo a condannare i conflitti e la coercizione come utile strumento per imporre la fede, trasgredendo così i precetti evangelici di pace e amore[5]. Per il gesuita francese, se la guerra in sé doveva essere considerata una «verge de Dieu», le guerre civili, le sedizioni, le ribellioni erano ancora «plus cruelles et dangereuses», tanto per lo Stato come per la religione, poiché, come il caso francese indicava, esse scaturivano dal desiderio di imporre «une confuse et horrible Babel de toutes sectes» e di sovvertire il tradizionale ordine sociale, politico e religioso divinamente ispirato[6]. La guerra contro i nemici della fede, eretici e infedeli, era dunque legittima e doverosa, e cedere alla tentazione di scendere a patti con tali abominevoli nemici sarebbe stato blasfemo per un principe cristiano. Di fronte alla minaccia dell'eresia e della sedizione, la reazione non poteva che essere quella suggerita dalle storie dell'Antico Testamento: «l'exterminer ce qui est contraire au bien et repos de ceux de qui Dieu nous à estroictement chargez»[7]. Questa guerra di sterminio, sebbene necessaria, doveva essere combattuta soltanto per «faire la vengeance des meschants» e restaurare la giustizia e la pace, beni supremi di Dio, e non per "odio smisurato" o brama di bottino[8]. In una guerra contro gli eretici, l'autore avvertiva che il principe

Bordeaux, 1572, «Bullettin de la Societé d'Histoire du Protestantisme Français», LX, 1911, pp. 289-304; A. LYNN MARTIN, *Henry III and the Jesuits*, Genève, Droz, 1973; ID., *The Jesuit Emond Auger and The Saint Bartholomew's Massacre at Bordeaux: the Final Word?*, in, *Regnum, Religio et Ratio: Essays Presented to Robert M. Kingdon*, a cura di J. Friedman Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, 1987, pp. 117-124.

[5] Per una più approfondita analisi del libro di Auger e del *Soldato christiano* di Possevino, rimando ai due articoli di Vincenzo Lavenia, di cui riprendo alcune acute riflessioni: V. LAVENIA, *Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna*, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, a cura di G. P. Brizzi, G. Olmi, Bologna, Clueb, 2008, pp. 37-54; ID., *Non arma tractare sed animas. Cappellani cattolici, soldati e catechesi di guerra in età moderna*, in corso di stampa in «Annali di storia dell'esegesi», 2008 (ringrazio l'autore per avermi concesso di leggere il contributo in dattiloscritto). Per la concezione della guerra di Erasmo, si veda A. PROSPERI, *I cristiani e la guerra*; ID., *La guerra nel pensiero politico italiano della controriforma*, 1995, in ID., *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 249-269.

[6] M. EMOND, *Le pédagogue d'armes*, Cap. II, «Que les guerres civiles, seditions, et rebellions des suiets, sont les plus cruelles, et dangereuse, mesmes, où la religion est meslee avec l'estat», ff. 8r-10v.

[7] Ivi, Cap. III, «Les guerres ont toujiours esté trouvees, non pas utiles seulement, mais aussi necessaires, et pur-quoy», ff. 11r-13v.

[8] Ivi, Cap. IV, «La principale fin de toute bonne guerre, doit estre une bonne paix, laquelle doit estre accordée à l'ennemy qu'avec bonnet enseignes, et quelles», ff. 13v-17v.

avrebbe dovuto disporre che i suoi combattenti fossero cattolici osservanti e che realizzassero i doveri del buon cristiano, onorando i sacramenti e, possibilmente, ricevendo la confessione e l'eucarestia prima del combattimento, in modo da attirare i favori divini e poter affrontare in una situazione di purezza il probabile destino del guerriero. Il soldato cristiano doveva essere sempre conscio di lottare per una causa giusta e santa ed essenziale, per non allontanare la grazia divina con i propri peccati, era quindi che fossero banditi tutti i cattivi costumi dei soldati in guerra, i consueti furti e saccheggi indiscriminati, la presenza di donne «lubrique et desbaucèes» negli accampamenti, le violenze ai danni degli indifesi[9].

Il gesuita auspicava che gli ufficiali fossero i primi a dare esempio di qualità cristiane, poiché la condotta dei soldati sarebbe stato il principale strumento per attirare alla vera fede coloro che esitavano; ad accompagnare l'esercito doveva esserci un corpo di cappellani, «doctes, gens de bien, et plains de courage», consapevoli che sui campi di battaglia le occasioni di perdizione erano innumerevoli, e che si dedicassero a pregare il Signore e ad animare il soldato al suo dovere, a consolarlo, a soccorrerlo in caso di malattia o ferita[10].

Era sin troppo ovvio che per questo delicato compito, indispensabile per ottenere una vittoria che onorasse Dio e ristabilisse la sua volontà, Auger indicasse i confratelli del proprio ordine, che già si erano distinti per preparazione, pietà ed eroismo non solo nei torbidi francesi, ma anche negli scenari della guerra contro i musulmani e nelle Americhe. La Compagnia di Gesú si presentava fin dalla fondazione vicina per organizzazione e concezione della disciplina al mondo militare, e già in passato aveva partecipato a spedizioni militari, sebbene si fosse trattato di presenze occasionali dovute al legame personale di alcuni padri con i generali o allo slancio volontaristico nella lotta contro gli infedeli[11].

Nel 1569, quando il gesuita francese pubblicò questo libello, la Francia si trovava sull'orlo dello scoppio di una nuova fase di guerra civile (la terza), alla quale si preparava a partecipare anche un contingente di truppe papali al co-

---

[9] Ivi, Cap. X, «De quoy doit faire provision le Monarque, entreprenant une saincte guerre, asçavoir de temps, de gens, de derniers, et comment», ff. 34v-38v.

[10] «Voila quand'à tout le corps de l'armee, parmy laquelle doyuent aller certains personnages doctes, gens de bien, et plains de courage, pur en une si bosse cause, animer le soldar à son devoir, et le consoler, et secourir quand il seroit malade, ou blessé, ainsi que la charité commande». Ivi, ff. 36v-37r.

[11] Sulla partecipazione di alcuni gesuiti al soccorso di Malta ed in altre operazioni navali spagnole dirette contro i corsari barbareschi, si veda M. SCADUTO, *L'opera di Francesco Borgia. 1565-1572*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1992, pp. 375-376.

mando di Sforza Pallavicino, conte di Santa Fiora[12]. Sul soglio papale era salito da tre anni Pio V, il domenicano Michele Ghislieri, il pontefice che indubbiamente meglio incarna lo spirito militante e crociato della Controriforma e che, da ex-inquisitore, impresse una decisiva accelerazione verso l'instaurazione di un clima di totale intolleranza e di confronto armato contro i nemici della fede. Per Pio V era chiaro che l'abbattimento dell'eresia e la sconfitta degli infedeli costituissero le missioni fondamentali della Chiesa; per raggiungere tali obiettivi, il pontefice non aveva solo il dovere di esercitare il ruolo di guida spirituale e morale dei sovrani cattolici, ma doveva egli stesso adoperarsi attivamente perché le armi di Santa Romana Chiesa potessero trionfare.

2.

Il nuovo confronto armato francese, dopo cinque anni di relativa pace, ed il conseguente intervento di un esercito pontificio furono frutti di questo sforzo "imperialistico", che segnò il pontificato del Ghislieri. Auger, è evidente, non era estraneo a questo ambiente, sebbene fosse molto più vicino alla tradizione regalistica gallicana francese che al clima di tensione "crociata" degli ambienti curiali. Colui che, invece, meglio interpretò questa rinnovata temperie, fu Antonio Possevino, il gesuita piemontese che oramai da anni era attivo nella controversia con valdesi e calvinisti. Possevino, di cui già era noto l'impegno intellettuale nella produzione di libelli e catechismi come strumento principale per arginare l'eresia, a Lione aveva collaborato con Auger, rettore del locale collegio, ne aveva condiviso le idee circa la "guerra santa" anche se non totalmente il tono gallicaneggiante[13]. Rientrato temporaneamente a Roma, per espresso desiderio del papa, venne incaricato dal generale della Compagnia, Francesco Borgia, di redigere un manuale di catechesi spirituale per i soldati impegnati nella lotta per la fede, in Francia in primo luogo ma anche in tutti gli altri scenari eu-

[12] Per le trattative diplomatiche che portarono all'invio di un corpo di spedizione pontificio e mediceo per combattere nel conflitto civile francese, cfr. C. HIRSCHAUER, *La politique de St. Pie V en France (1566-1572)*, Paris, Fontemoig et Cie., 1922, pp. 22-43; *Correspondance du nonce en France Fabio Mirto Frangipani (1568-1572 et 1586-1587)*, a cura di A. Lynn Martin, Roma, Ecole Française de Rome, 1984, pp. 32-38.

[13] Sul Possevino in Piemonte ed in Francia, cfr. C. CRIVELLI, *La disputa di Antonio Possevino con i valdesi (26 luglio 1560). Da una relazione di Possevino*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu» (d'ora in poi AHSI), VII, 1938, pp. 79-91; M. SCADUTO, *Le missioni di Antonio Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e reazione cattolica 1560-1563*, in AHSI, XXVIII, 1959, pp. 51-191; M. VENARD, *L'apostolat du P. Antonio Possevino en France (1562-1570)*, in *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, éd. par G. Demerson, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres, 1987, pp. 247-256.

ropei e mediterranei[14]. Frutto di questo impegno congiunturale fu il *Soldato Christiano*, agile ma denso catechismo, pubblicato per la prima volta in edizione "tascabile" da distribuire a ufficiali, soldati e cappellani dell'armata nella primavera del 1569[15].

A differenza del confratello francese, che aveva dedicato solo un fuggevole accenno alla religiosità della soldatesca, Possevino si proponeva, come fine precipuo del libro, fornire ai militari alimento spirituale per condurre al meglio la missione che veniva loro affidata[16]. Con parole chiare spiegava che il soldato, che in guerra «si pone davanti no il proprio interesse, ma la semplice gloria di Dio e l'universale bene della repubblica, ne acquista somma Laude e degno si rende d'ogni gran premio»[17]. Per illustrare tale condizione, il gesuita ricorreva alle esemplari storie guerresche del Vecchio Testamento (Mosè, Giosuè o i Maccabei), ma soprattutto ad un testo classico della crociata, il *De Nova Militia*, che Bernardo da Chiaravalle scrisse in apologia dell'Ordine templare. Dallo scritto del santo cistercense, riportandone ampi brani, Possevino riprendeva i tradizionali temi della morte del soldato cristiano come martirio offerto a Dio, e del "malicidio" nei confronti degli eretici e degli infedeli che offendono Cristo[18].

---

[14] Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI), OPP. NN. 332, *Possevini Annales Decas* I, lib. I-IX, f. 53r-v.

[15] *Il Soldato Christiano con l'instrutione dei capi dello esercito cattolico. Composto dal R. Padre* ANTONIO POSSEVINO *della Compagnia di Giesú*, in Roma, per li eredi di Valerio, et Luigi Dorici. con licentia de Superiori, MDLXIX. A dispetto di un'apparizione sottotono, dettata da interessi pratici, il testo avrebbe rivestito grande importanza nel mondo militare della Controriforma, e sarebbe stato destinato ad avere almeno cinque edizioni italiane, sempre più curate, nel corso dei cinquanta anni successivi e ad essere tradotto in spagnolo e in francese. Cfr. G. BRUNELLI, *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560-1644)*, Roma, Carocci, 2003, pp. 11-17; LAVENIA, *Tra Cristo e Marte*, cit.; ID., *Non arma tractare sed animas*, cit.

[16] Nel testo del gesuita piemontese, il classico tema della guerra giusta non veniva argomentato, ma ci si limitava ad affermare con nettezza che «si come la Verità è di sua natura inespugnabile, perciò ch'ella si appoggia a Dio, e ha per compagne tutte le virtù, così la guerra, la quale si fa per difenderla, basta per assicurare ogni soldato che l'esercita e tanto maggiormente, quando vi concorrono tutte le cagioni, le quali la rendono giusta» (*Il Soldato Christiano*: «Come la guerra la qual si fa contra gli eretici, et infedeli dee render sicurissimo il Soldato Christiano», pp. 9-11).

[17] *Ibid.*

[18] «I soldati di Cristo securi combattono i fatti d'arme del signor suo, non temendo punto né di peccato, uccidendo, né di cadere in pericolo morendo, poiché se ha per l'amore di Cristo a sofferire, ovvero a dar la morte, niuna colpa anzi grandissima gloria nè riporta», poiché quando il soldato cristiano «uccide il malfattore, non omicida (ma per dir così) malicida, et chiaramente

Il gesuita, tuttavia, non si limitava ad evocare i motivi tradizionali della mistica crociata, era ben cosciente che il mondo dei campi di battaglia della sua epoca era molto lontano da quello calcato dai cavalieri degli ordini militari medioevali, e che un semplice ritorno al modello crociato, aristocratico e cavalleresco, si sarebbe risolto in un vano esercizio di retorica erudizione. Il suo obiettivo era quello di proporre ai componenti dell'universo militare un esempio pratico di ascesi ordinata, una regola dell'anima che si potesse accordare in maniera concreta con la disciplina e la fermezza richiesta dai quadrati di picchieri e dalle file di archibugieri che dominavano la guerra cinquecentesca. Ricorrendo anche ai manuali per militari ed alle proprie passate esperienze sul campo, si sforzava di dispensare consigli pratici e prototipi tangibili di condotta morale, censurando al contempo i comportamenti che infiacchivano l'animo dei soldati e, con il peccato e le nefandezze, allontanavano la grazia divina.

Così, in un'impresa benedetta da Dio, il generale avrebbe dovuto essere non solo valoroso e saggio, ma anche devoto ed esperto «nelle cose della fede». Avrebbe dovuto essere estremamente onesto nel maneggiare i danari dell'armata, frugale nei costumi, ma «liberale nelle spese che fare si deono per publica utilità», ben sapendo che il denaro è «il nervo dell'esercito». Nella conduzione e nella preparazione della campagna doveva «portare Dio avanti gli occhi» e per questo doveva aver cura di scegliere soltanto soldati provetti, non alimentati dalla brama di gloria e ricchezze, ma religiosi e fortemente motivati dalla nobiltà della causa[19].

La "santità" della missione del soldato doveva quindi spezzare le solidarietà cortesi e militaresche, tipiche degli uomini d'armi, per istaurare una netta divisione tra milizia cristiana e turba infedele ed eretica, con la quale non si doveva aver alcun contatto poiché, secondo Possevino, «non si può maneggiar la pece senza imbrattarsi»[20]. Il soldato cristiano, infatti, non solo doveva tenersi lontano «dagli Heretici e dai loro libri», doveva altresì bandire la bestemmia, l'ubriachezza, il furto e la vanagloria, doveva guardarsi dalla lussuria e dal peccato di gola, doveva tenersi pacifico con gli altri commilitoni rifuggendo le sfide, i duelli e le giostre, anche se aveva il dovere sempre di esercitarsi e tenere in ordine le sue armi[21]. In luogo di queste peccaminose occupazioni, tipiche dell'esercizio della guerra, il Possevino auspicava la creazione di un esercito

vendicator di Cristo contra coloro, i quali fanno male e difensore dei christiani è reputato». Ivi, «Come puó con secura conscienza il soldato usare l'esercitio suo contra gl'infedeli», pp. 12-14.

[19] Ivi, pp. 17-28.

[20] Ivi, pp. 29-34.

[21] Ivi, pp. 35-52.

composto da uomini pii, la cui principale occupazione nei momenti di riposo sarebbe stata la preghiera, gli esercizi devoti e la lettura di storie edificanti tratte dalle Sacre Scritture, dalla letteratura devozionale, dagli autori classici e rinascimentali di Storia militare[22]. Fondamentale in questa milizia cristiana avrebbe dovuto essere il ruolo di alcuni «predicatori nel campo, perché ogni compagnia habbia il suo sacerdote che le assista et serva nelle cose dello spirito»[23]. Nondimeno, se la presenza di ecclesiastici affianco delle truppe era altamente auspicabile, una netta distinzione si sarebbe dovuta mantenere tra la professione religiosa e quella delle armi. Non era necessario, infatti, che i religiosi cingessero la spada, bensì che si dedicassero esclusivamente a «l'oratione con le lacrime, i digiuni, il santissimo sacrificio della messa, i sacramenti e la predicazione»; soltanto tali esercizi avrebbero fatto acquisire «maggior forze a soldati», poiché «si dee sapere che non è virtù eguale a quella dell'oratione»[24]. A corredo di tali consigli, che non potevano fare altro che accrescere la "virtù", la "fortezza" e il valore delle milizie cattoliche, Possevino, in appendice al proprio testo, proponeva un «ordine di orazioni» che, in pratica, rispondeva ad un apposito, semplificato, esercizio spirituale gesuitico «che devrà dire il soldato ogni mattina e sera»[25].

3.

L'idea di combinare rigore controriformistico e professione marziale non era affatto nuova nella pratica degli eserciti spagnoli, in cui condottieri come il duca d'Alba da tempo avevano tentato di conciliare l'ordine delle legioni romane agli ideali della *militia Christi*. Anche nella trattatistica, proprio negli stessi anni in cui Possevino pubblicò il proprio libro, questi temi si facevano sempre più ricorrenti. Il primo a formalizzarli sembra esser stato Sancho de Londoño che proprio nell'aprile del 1568, aveva licenziato un *Discurso sobre la forma de reducir la Disciplina Militar a mejor y antiguo estado*[26]. L'autore era un vetera-

---

[22] Ivi, «Quali libri debba leggere il soldato per farsi esperto», pp. 57-58.

[23] Ivi, p. 17.

[24] Ivi, p. 23.

[25] Ivi, pp. 77-78.

[26] Il libro è firmato Lier, 8 aprile 1568. *Discurso sobre la forma de reduzir la Disciplina Militar a mejor y antiguo estado, por don* SANCHO DE LONDOÑO, en Brussellas, Velpius, 1589. Per questo lavoro è stata utilizzata l'edizione del Ministerio de la Defensa, Madrid, 1993. Su questo libro si veda R. PUDDU, *Il soldato gentiluomo. Autoritratto d'una società guerriera la Spagna del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1982; F. GONZÁLEZ DE LEÓN, *"Doctors of the Military Discipline": Technical Expertise an the Paradigm of the Spanish Soldier in the Early Modern Period*, in «Sixteenth Century Journal», 27, 1996, 1, pp. 61-85; G. MAZZOCCHI, *Nel testo del "Discurso" di Sancho de Londoño: note biografiche ed ecdotiche*, in *La espada y la pluma: il*

no che, distinguendosi sui campi di battaglia europei, era divenuto uno dei luogotenenti più fidati del duca d'Alba, oltre che uno stimato uomo di cultura che aveva preso la penna per espresso ordine del suo generale[27]. Il suo libro era stato concepito per rispondere alle esigenze di riflessione sulla struttura militare iberica manifestatesi all'indomani dello scoppio della guerra nei Paesi Bassi. Il passaggio del duca d'Alba con i *tercios viejos* in Fiandre aveva di fatto sguarnito i capisaldi meridionali dell'impero spagnolo ed aveva imposto un massiccio ciclo di arruolamenti. Le nuove reclute avevano bisogno di un adeguato inquadramento ed il testo, infatti, si presentava come un manuale ad uso di ufficiali e soldati in cui venivano descritte l'organizzazione, le tattiche ed i regolamenti in vigore presso i *tercios* spagnoli. Dal raffronto con i costumi romani scaturiva la necessità di quella riforma che veniva programmaticamente indicata dal titolo.

In realtà, proprio in quegli anni, la tradizione militare spagnola toccava l'apice della propria gloria: ne era ben conscio Londoño, cresciuto alla corte del comandante più prestigioso dell'epoca, di recente uscito da uno schiacciante trionfo sugli eserciti ribelli olandesi[28]. Ma era proprio la natura diversa, rivoluzionaria, della guerra di Fiandra che imponeva una maggiore necessità di ordine e compostezza da opporre alla "bestiale" sregolatezza degli avversari, ribelli contro Dio, il papa ed il loro legittimo sovrano. La milizia auspicata dal Londoño appariva come una *societas* perfetta, in cui ogni suo membro, dal capitano rinomato al più umile dei fantaccini, deteneva una propria necessaria funzionalità all'interno di un'organizzazione ordinata e virtuosa. Il principio regolatore, il collante ideologico di quest'esercito era l'incrollabile fedeltà all'ordine costituito, intesa come rispettosa ed assoluta soggezione al disegno celeste. La muta-

mondo militare nella Lombardia spagnola cinquecentesca, atti del Convegno internazionale di Pavia (16, 17, 18 ottobre 1997), Viareggio, M. Baroni, 2000, pp. 563-579.

[27] Nella dedica, l'autore si riferisce ripetutamente all'incarico conferitogli dal duca d'Alba: *Discurso*, pp. 5-6. Sancho de Londoño era un *hidalgo* originario della Navarra che iniziò la propria carriera militare servendo come semplice picchiere nella campagna di Provenza del 1542. Agli ordini del duca d'Alba, divenne prima comandante di cavalleria leggera, poi capitano di fanteria, infine *maestre de campo*, generale, del *tercio viejo* di Lombardia. Fu governatore di Asti e partecipò a tutte le campagne militari intraprese da Carlo V e Filippo II fino al 1567, quando seguì il proprio comandante in Fiandre, dove morì di malattia nel 1569. Coltivò anche l'interesse per la storia e la poesia. Per un suo profilo biografico si veda E. GARCÍA HERNÁN, *Sancho de Londoño. Perfil biográfico*, in «Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante», 22, 2004, pp. 7-72.

[28] Nel 1568, Londoño partecipò alla battaglia di Nimega ed il 28 aprile, appena venti giorni dopo aver licenziato il suo *Discurso*, comandò le truppe che distrussero a Dalheim un corpo d'invasione ugonotto, mentre il duca d'Alba, con il corpo principale dell'armata spagnola, era impegnato a respingere l'attacco di Guglielmo d'Orange. Cfr. *ibid.*

zione proposta da Londoño era più una riforma morale che tecnica, e si esplicitava in un minuzioso codice di condotta militare che copriva buona parte delle pagine del *Discurso*[29]. Ai militi veniva richiesto un comportamento irreprensibile, devoto e generoso, diretta emanazione della "virtù" cristiana del generale che, in quanto magistrato cristiano, era tenuto ad essere giudizioso, pio, retto, lo specchio di tutte le qualità richieste ai soldati. Le prescrizioni erano le solite: non rubare, non ubriacarsi, non giocare, non bestemmiare, essere onesti con le donne e mansueti con la popolazione civile ed i propri fratelli d'arme. Nella definizione di questa normativa, l'ossequio nei confronti della Chiesa rivestiva fondamentale importanza: il soldato non solo doveva rispettare l'intangibilità degli ecclesiastici e non violare con la rapina ed il saccheggio i luoghi e gli oggetti sacri, ma doveva obbligatoriamente sottoporsi alla confessione sacramentale almeno una volta all'anno, «al tempo que lo tiene ordenado la santa madre Iglesia», sotto pena di castigo corporale ordinato dal proprio comandante militare[30].

I cappellani, quindi, erano «necessarissimos» per la vita dell'esercito, per ascoltare le confessioni, comandare le penitenze ed amministrare i sacramenti. L'autore auspicava anche che, per garantire una maggiore serenità spirituale dei militi e la loro osservanza religiosa, in ogni formazione maggiore vi fosse un cappellano maggiore che potesse usufruire di potestà episcopali nella giustizia ecclesiastica, e fosse «letrado», in modo da poter predicare dinnanzi a tutto il *tercio*[31].

Parecchie delle trasformazioni promosse da Possevino nel *Soldato Christiano*, dunque, si ritrovavano anticipate nel *Discurso* di Sancho de Londoño. Il suo manuale, prima di essere pubblicato nel 1589, dovette circolare in parecchie copie manoscritte tra circoli militari non solo iberici[32]; è quindi possibile che sia pervenuto nelle mani del gesuita piemontese tramite qualche militare spagnolo come Luis de Requeséns, che in quel periodo era ambasciatore del re cattolico presso la Santa Sede ed era in amichevoli rapporti con Francesco Borgia, o direttamente attraverso qualche confratello della Compagnia che prestava servizio in Fiandre.

---

[29] SANCHO DE LONDOÑO, *Discurso*, cit., pp. 42-59.

[30] Ivi, p. 45.

[31] Ivi, p. 12.

[32] Pubblicato postumo a Bruxelles nel 1589 in due versioni in francese e castigliano, il libro di Londoño ebbe ben cinque riedizioni spagnole nel solo volgere del secolo XVI: due a Bruxelles, nel 1590 e 1596, e due a Madrid, nel 1592, 1593 e 1596. Cfr. GARCÍA HERNÁN, *Sancho de Londoño*, cit., pp. 12-13

I due testi, comunque, risentivano di una medesima esigenza di confessionalizzazione, non solo del mestiere delle armi, ma di tutti i momenti della vita del cristiano, così come era nello spirito di Trento. Entrambi gli autori, infatti, coincidevano nella precisazione di un ambito morale e spirituale grazie al quale la professione militare potesse essere esercitata come un pio e decoroso mestiere, quasi una vocazione, e la violenza e finanche il diritto al saccheggio ed allo sterminio dei nemici della fede potesse realizzarsi in maniera fredda, impersonale, poiché tale massacro sarebbe stato realizzato per maggior grazia divina. Ma Londoño rimaneva un soldato e limitava le proprie riflessioni a proposte per riforme immediatamente attuabili all'interno della propria corporazione. Possevino, invece, portava con sé la convinzione profondamente gesuitica che lo studio ed il rigoroso insegnamento fossero veicoli infallibili di concreta trasformazione della realtà. Se Londoño aveva in mente l'esempio del proprio glorioso esercito, una vera e propria palestra di virtù marziali, comandata in maniera paternalistica e inflessibile dal fanaticamente devoto duca d'Alba, Possevino vagheggiava il risorgimento di una sorta di ideale crociato all'interno di un quadro disciplinare tipicamente gesuitico. Per questo proponeva di creare degli appositi «seminari della militia christiana» dove, sulla scorta del modello offerto dai collegi della Compagnia, «gli uomini dediti a tale professione» potessero apprendere «insieme con la pietà christiana i modi dell'armarsi, delle fortificazioni e l'altre discipline». Era il progetto più autentico tra quelli proposti dal gesuita, quello che più risentiva della sua concezione dell'evangelizzazione come progetto di acculturazione e che, non a caso, volle riconfermare anche nel quinto volume della sua *Bibliotheca selecta*, dedicato a soldati e religiosi[33].

Per dimostrare che non era semplice utopia immaginare un'armata che, per la santità della causa difesa e la sincera devozione di capitani e soldati, potesse assicurarsi vittorie insperate, tuttavia, Possevino non ricorreva soltanto alle storie bibliche e alle crociate, esempi lontani e libreschi, ma elencava anche gli ultimi trionfi militari nella lotta contro l'eresia: le affermazioni conseguite dai

---

[33] Sulla *Biblioteca selecta* e sui testi consigliati da Possevino per la formazione dei militari si vedano: A. BIONDI, *La «Bibliotheca Selecta» di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G.P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 43-73; C. CARELLLA, *Antonio Possevino e la biblioteca "selecta" del principe cristiano*, in *"Bibliothecae selecta"' da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 507-516; LAVENIA, *Non arma tractare sed animas*, cit.; B. MAHLMANN BAUER, *Antonio Possevino's «Bibliotheca Selecta». Knowledge as a Weapon*, in *I gesuiti e la "Ratio studiorum"*, a cura di M. Hinz, R. Righi, D. Zardin, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 315-355; A. MANCIA, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547-1599*, in AHSI, LV, 1986, pp. 3-43, 209-266.

cantoni svizzeri contro Zwingli, dai principi tedeschi sulla masnada di contadini ribelli e le vittorie dell'esercito francese contro gli ugonotti nelle prime fasi delle guerre di religione. Soprattutto, il modello più vicino da cui trarre ispirazione era costituito dall'epopea imperiale spagnola, dalla conquista delle Indie alla battaglia di Mühlberg, fino ad arrivare ai recenti accadimenti di Fiandra. Il gesuita, non a caso, additava come prototipo di novello condottiero crociato proprio il duca d'Alba il quale, per aver fatto «ristorar subito le chiese che dagli heretici erano state o rubate o distruite», era stato premiato da Dio con la vittoria sui calvinisti[34]. Il discorso di Possevino rifletteva in maniera palese la suggestione che il cattolicesimo militante spagnolo esercitava sulla Chiesa postridentina. Nell'opinione comune di quegli anni, se si voleva individuare le meraviglie che Dio operava sui suoi eserciti, non si poteva fare altrimenti che guardare alla Spagna dei Re cattolici, di Cisneros, Carlo V e Filippo II e ad un popolo che aveva mantenuto invariate le proprie virtù marziali ed il suo cristianesimo guerriero maturato negli anni della *reconquista*, con le sue fanterie rudi e disciplinate, in cui non disdegnavano di militare gli aristocratici, i quali custodivano e trasmettevano alla massa di soldati gli antichi ideali di crociata[35]. Fino a che punto quest'immagine ottimistica rispondesse alla propaganda sorta intorno alle vittorie dei *tercios* ed al ruolo della monarchia *hispana* come bastione della cattolicità, piuttosto che ad una concreta realtà, come autocriticamente denunciava Sancho de Londoño, lo comprovarono i fatti della ribellione *morisca*, una guerra fatta di subitanee imboscate, estenuanti assedi e marce forzate in un territorio impervio ed ostile, in cui i soldati dei *tercios*, e non solo le raccogliticce milizie locali, furono protagonisti di numerosi casi di insubordinazione, diserzioni di massa, saccheggi e massacri ai danni di popolazioni inermi[36].

---

[34] «Un duca di Alva ultimamente ha difeso, et ricoverato la Fiandra, et avendo fatto ristorar subito le chiese, che dagli eretici erano state, o rubate, o distrutte, et invittamente castigato per giustizia i capi colpevoli di questi tumulti subiti da Dio Signor nostro, il quale è gratissimo rimuneratore, di chi lo serve, ha havuto per premio, che pochissimi de suoi ponessero a fil di spada settemila de nemici, et che ad un potentissimo esercito accolto da gli eretici, è stato molti mesi qua, et la senza poter fare altro, che andarsi dissipando, non solo si sia fatta resistenza senza perdere un palmo di terreno, ma si sia posta necessità con vergogna, et perdita grandissima de capi Luterani, di ritirarsi, er disfarsi». Ivi, pp. 68-73.

[35] Su questi argomenti, seppur molto criticato negli ultimi anni è ormai classico lo studio di PUDDU, *Il soldato gentilhomo*, cit.

[36] Sul carattere della rivolta delle Alpujarras, le crude descrizioni dei due cronachisti: H. DE MENDOZA, *Historia de la guerra de Granada*, Barcelona, Lingua, 2007; L. MARMOL Y CARVAJAL, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Malaga, Arguval, 1991.

4.

I sei gesuiti incaricati di assistere le truppe spagnole reclutate da Luis de Requeséns per intervenire nella rivolta delle Alpujarras lasciarono l'Italia nel marzo del 1569, poche settimane prima che il *Soldato Christiano* fosse dato alle stampe. Le loro istruzioni risentivano in maniera palese delle riflessioni di Possevino intorno alla spiritualità dei soldati ed alla necessità di una specifica catechesi per militari[37]. Del resto, a capo dei gesuiti era Cristobal Rodríguez, molto apprezzato dal generale Borgia e stimato collaboratore dello stesso Pio V, il vero ispiratore del libello del gesuita piemontese[38].

La mansione principale dei padri inviati a Granada era quella di «confessar, enseñar doctrina christiana, predicar [...], conversar en la charidad y edificaçion y prudenzia» con i soldati[39]. La missione, tuttavia, andò male fin dal principio: dopo la dispersione della flotta a seguito di un fortunale, i gesuiti, una volta raggiunta la zona di operazioni, furono lasciati nelle retroguardie a soccorrere il gran numero di feriti e malati; non poterono dedicarsi, quindi, a quell'assistenza spirituale che, come ammetteva lo stesso Borgia nelle proprie indicazioni, avrebbe avuto bisogno di tempo e pieno impegno. L'unico parziale successo ottenuto fu quello di consolidare i rapporti con Requeséns, don Giovanni d'Austria e gli altri comandanti dell'esercito, un risultato ascrivibile quasi esclusivamente al solo Rodríguez, che così raggiunse uno dei fini generali della Compagnia ed un obiettivo specifico dell'incarico[40].

L'esito della missione fu quindi piuttosto deludente, come negativa fu l'esperienza dei padri della Compagnia nella guerra in Francia. Anche le istruzioni emanate per i membri del piccolo corpo di spedizione pontificio in terra

---

[37] «Instruttion para el p. Rodriguez provincial de la provincia de Roma quanto a la misión que se han de su persona y de sus compañeros con las galeras», ARSI, Instit., lib. 117a, f. 247r-v.

[38] Rodríguez era stato da poco nominato provinciale della provincia gesuitica romana. Sulle sue esperienze prima della battaglia di Lepanto, cfr. M. SCADUTO, *Tra Inquisitori e riformati. Le missioni dei gesuiti tra i valdesi della Calabria e delle Puglie*, in AHSI, XV, 1946, pp. 1-75; ID., *La missione di Cristoforo Rodríguez al Cairo*, in AHSI, XXVII, 1958, pp. 233-275; ID., *Cristoforo Rodríguez tra i valdesi della Capitanata e dell'Irpinia. 1563-1564*, in AHSI, XXXV, 1966, pp. 3-77; ID, *L'opera di Francesco Borgia*, cit.; P. SCARAMELLA, *L'Inquisizione Romana e i Valdesi di Calabria 1554-1753*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1991.

[39] ARSI, Instit., lib. 117a, f. 247r-v.

[40] Su questa missione alcune informazioni in E. GARCÍA HERNÁN, *De la guerra de Granada a la batalla de Lepanto. Progresso de una armada moderna*, in «Revista de Historia Naval», 54, 1996, pp. 53-68. Borgia aveva raccomandato a Rodríguez che «tenga muy particular cuenta con la voluntad y pareçer del señor comendador mayor (Requeséns) y procurará hazer todo servicio y dar todo el contentamiento que pudiere a su eccelencia (don Giovanni d'Austria). Y así a las demás personas de qualidad procure tener benevolas por si y por sus compañeros para que mas pueda por medio dellas servir a dios nuestro señor». ARSI, Instit., lib. 117a, f. 247r.

transalpina rifletterono chiaramente il clima bellicoso e la tensione crociata degli ambienti vicini a Pio V. Al Conte di Santa Fiora, si ricordava che il comando dell'armata gli era stato affidato perché si «ha creduto d'elegere un capo non meno buon cristiano, vero cattolico, et attento a disciplinarla bene, che pronto a farla combattere arditamente». Uno dei suoi obiettivi principali sarebbe dovuto essere:

> che cerchiate con ogni studio d'introdurre nella detti genti il vero timor di Dio, senza li quali non si può mai sperare di far cosa buona, levando soprattutto l'essecrabile vitio della bestemmia et il giuoco, causa di molti mali et di grandissimi disordini, et tutti gli altri vitii reprimendo in ogni parti la licenza militare, tiniate i soldati uniti fra loro et ubbidienti et che facciati in modo che i paesi per dove passate, et tutto il regno di Francia veggano chiaramente che si mandano soldati buon cristiani, et veri cattolici per difenderli dall'impietà et scelleratezze degl'heretici[41].

Al vescovo di Fermo, commissario dell'armata, tesoriere e giudice temporale ed ecclesiastico dell'armata, si raccomandava un'amministrazione economica e spirituale efficiente e puntuale affinché: «si vegga che si manda in soccorso di nomi e di effetti cristiani, veramente cristiani, et ben disciplinati a soccorrer et non ad aiutare la distrutione del regno di Francia». Era quindi essenziale che fossero bandite «le bestemmie, il gioco, e tutti gli altri vitii» e che «siano i soldati in essistenza et in apparenza timorosi di dio, obbedienti a lor superiori, et concordi fra loro»[42].

Per raggiungere tali finalità e spronare i soldati a scatenare una guerra santa, furono concessi speciali privilegi penitenziali, che permettevano di assolvere da tutti i peccati «etiam sedae apostolicae reservatis» e accordavano ai soldati, *in articulo mortis*, l'indulgenza plenaria[43].

A tentare di mettere in pratica i disegni papali e tradurre in condotta concreta i precetti contenuti nel libello posseviniano, furono chiamati naturalmente alcuni padri della Compagnia di Gesù. Le istruzioni emanate da Francisco Borgia per il piemontese Curtio Amodei, posto a capo degli altri quattro padri incaricati di seguire l'esercito, rivelavano una rispondenza quasi letterale con i consigli del testo del Possevino[44]. Ai padri veniva spiegato chiaramente che

---

[41] Le istruzioni al conte di Santa Fiora in Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), Pio, 112, ff. 20r- 24v.

[42] Ivi, ff. 28r-32v.

[43] Il breve emanato dal papa il 10 marzo 1569 in ASV, Segr. Brevi, Registri, 12, 101.

[44] ARSI, Instit. 117a, ff. 290r-291v .«Instruttione per quelli che si mandano in Francia col campo del papa».

l'obiettivo della loro missione era il benessere spirituale e fisico dei soldati. Essi quindi erano incaricati tanto dell'osservanza religiosa quanto dell'infermeria dell'armata. I gesuiti dovevano dare esempio di vita cristiana, dimostrando «amore et modestia», e dovevano insegnare ai soldati a «drizzar l'intentione [...] in questa impresa», in cui era in gioco «l'honor d'iddio, et aumento et essaltation della santa fede cattolica et ben comune». Con il continuo ricorso a sermoni, messe quotidiane, «litanie, et salve regina et altre orazioni» avrebbero cercato di «persuaderli che quanto saranno più virtuosi et più in gratia d'iddio tanto saranno più animosi et valenti; et tanto più in particolare pigliarà iddio la protettione loro, et darà miglior successo alle cose di essi». I gesuiti avevano il compito di istruire i soldati a «ritirarsi di quelli peccati che sogliono essere familiari a tal sorte de uomini» e dovevano prevenire il sorgere di ogni «questione» o «inimicizia» sorta per «honore et interesse proprio». I padri, infine, si sarebbero dovuti dedicare soprattutto ad amministrare il sacramento della penitenza, mostrandosi disponibili ad ascoltare in confessione i soldati «de dì et di notte», ma brevemente, di modo che, in prossimità dello scontro, riuscissero a purificare con l'assoluzione il maggior numero di persone possibile[45].

In principio, i risultati della missione apparvero lusinghieri. L'Amodei, unitosi all'esercito in Piemonte, riferì dell'entusiastica accoglienza riservatagli, raccontando che i soldati «conversano con noi con tanta affabilità che pare che ci siamo conosciuti sempre, et che siamo tutti della medesima professione». Aggiunse che i soldati «si portano tanto bene tra di loro che non si può desiderare più», e che la principale occupazione dei padri era «confessare continuamente dalla matina a bonissim'ora in sino a desinare, et dopo desinare insino la sera, et certo che mi pare di stare nella penitentieria»[46]. La disciplina, il bando sui giochi e la bestemmia erano mantenuti in maniera ferrea dagli ufficiali; un'isolata condanna a morte, comminata durante la marcia di avvicinamento, «è stata di tanto esempio» che «questi della città di Lione (per la quale passa l'esercito) restano admirati del proceder loro, non li sentono bistimmiare né tampoco li vedono giocare, né altre cose desadificanti, per il ché credo sarà scritto a Sua Signoria il buon odore che lassano di loro»[47]. Ma la situazione peggiorò sensibilmente quando si arrivò sul teatro delle operazioni: l'armata reale, alla quale si era unito il contingente italiano, fu costretta ad inseguire infruttuosamente l'esercito nemico e ad attraversare ripetutamente un paese già devastato dalla guerra. L'ardore guerriero e la devozione dimostrati inizialmente dai soldati ita-

[45] *Ibid.*
[46] Curtio Amodei dall'accampamento di Volpiano, 10 maggio 1569. Ivi, Gal. 82, ff. 59-60.
[47] L'Amodei da Lione il 4 giugno 1569. Ivi, f. 70.

liani si consumavano in marce spossanti e in sporadiche ed inaspettate schermaglie; i viveri, le medicine ed il denaro per la truppa si esaurivano velocemente e con la loro mancanza sorgevano inesorabilmente l'indisciplina e la malattia[48]. I gesuiti, distaccati nei sobborghi di Tours, allestirono un ospedale di fortuna, dal quale avvertivano allarmati che «il nostro esercito procede malissimo sì per il rumore che fanno come per il bestemiare et giocare»[49]. Il maggior problema, tuttavia, non era l'indisciplina, era la fame: il 13 maggio, il padre Amodei, in una lettera al Borgia, confessò che «se il papa sapisse che il suo esercito patisse tanto, et che la gente si moiono di pura necessità, credo che a quest'hora avrebbe richiamato la gente in Italia»[50]. Le operazioni, invece, si trascinavano stancamente, mentre nell'accampamento infuriavano le febbri che facevano strage di soldati e gesuiti. Il soccorso prestato dal padre Possevino, anche lui presente sul campo, e da alcuni padri del collegio di Tours servì soltanto a riempire i buchi che si erano aperti tra le file dei gesuiti, ammalatisi nello sforzo di soccorrere e dare conforto spirituale ai malati[51].

La notizia della vittoria di Moncontour, trionfale quanto inaspettata, arrivò il 4 ottobre, quando dall'ospizio italiano il padre Amodei comunicava di prepararsi a rimandare in Italia ben 350 soldati inservibili, perché ammalati o gravemente feriti[52].

L'affermazione dell'armata cattolica, alla quale aveva presenziato anche Possevino animando le truppe, era stata totale, l'esercito ugonotto si era letteralmente disciolto sotto l'urto dei cattolici; il capo dei temibili *reiters* luterani, il duca di Mansfeldt, era morto sul campo di battaglia; Coligny, ferito al petto, era fuggitivo; anche gli italiani erano riusciti a coprirsi di gloria, conquistando ben venticinque bandiere nemiche. Gli effetti della vittoria, tuttavia, furono annullati ancora una volta dall'inutile assedio di Saint Jean d'Angély e dalla pace firmata a St. Germain, una soluzione vituperata dal papa, che però evitò agli italiani

---

[48] Un'interessante analisi dell'andamento di questa campagna militare in WOOD, *The King's army*, cit., pp. 226-245; l'autore riprende il raro e documentatissimo studio di S.C. GIGON, *La troisième guerre de religion. Jarnac-Moncontour*, Paris, Henri Charles Lavauzelles, 1909.

[49] Amodei il 4 luglio da Obiens. ARSI, Gal. 82, f. 86.

[50] Amodei il 13 luglio da Pernac. Ivi, f. 100.

[51] «Sono alcuni giorni che giunse qui il p. Possevino, il quale [...] predicò in questi giorni nella chiesa di S. Martino, dove gli era ito il re e la regina et tutta la corte che hebbe da quattro a cinquemila auditori, con tutto che si cantava la messa dove stavano presenti tutti questi personaggi, dopo questo ha predicato et predica ogni giorno nella chiesa dove si porta il s.mo sacramento, che si porta per parrocchie perché si fanno l'orationi continue non solo nella città di Torse (*sic*, Tours) dove gli è questo ma in tutto il regno di Francia», Curtio Amodei da Tours il 14 settembre 1569. Ivi, f. 140.

[52] Ivi, f. 160.

l'onta del totale sfaldamento. Il previsto impiego del contingente pontificio al fianco dei *tercios* spagnoli in Fiandra, nel caso il re di Francia fosse addivenuto ad una improvvida pace con gli ugonotti, infatti, neanche fu preso in considerazione[53].

L'entusiastica accoglienza riservata a Roma ai superstiti della spedizione italiana, decimati dalla guerra, dalle diserzioni e dalle malattie, servì soltanto ad ammantare di retorica crociata un'impresa che si era rivelata un sostanziale fallimento; a celebrare artificialmente i fasti di una nuova *militia christi*, la quale, però, non aveva retto alla prova della guerra concreta, fatta di efferatezza, fame e malattie[54].

5.

Se la lotta all'eresia equivaleva alla crociata contro gli infedeli, tuttavia, era nel conflitto contro il turco che il modello del *Soldato Christiano* trovava il suo naturale terreno di sperimentazione. In quell'anno 1570, che vide la dura repressione dei *moriscos* di Granada e l'artificioso trionfo tributato ai reduci dalla campagna di Francia, Pio V si adoperò con tutta la sua volontà ed il peso della diplomazia papale per l'organizzazione di una flotta alleata che soccorresse Cipro attaccata dall'esercito ottomano. L'occasione era somma: la difesa dell'isola permetteva, ed insieme imponeva, ad un papa così intransigente e visionario, così intriso di spiritualità militante quale fu Pio V, di intraprendere una grande impresa che avrebbe potuto riunire la Cristianità nella comune lotta contro il tradizionale nemico della fede; una *expeditio generalis* che avrebbe risuscitato l'idea di crociata nella sua forma più classica e compiuta, quella di lotta per la liberazione della terra santa, di guerra giusta contro l'infedele, di grande opportunità di penitenza e redenzione[55].

[53] Le istruzioni al Conte di Santa Fiora disponevano che, qualora in Francia fosse stata firmata la pace, il generale avrebbe dovuto portare le proprie truppe nelle Fiandre per coadiuvare il duca d'Alba nella repressione dei ribelli calvinisti (ASV, Pio, 112, ff. 20r- 24v). Tutta la campagna viene fedelmente descritta con dettagliate annotazioni quotidiane da Belmonte, segretario del conte di Santa Fiora. «Narratione della guerra di Francia seguita l'anno 1569, dove l'Ill.mo et Ecc.mo Sig.r Conte Santa Fiora fu Capitano generale della gente italiana mandata da N.S. Pio V in soccorso di quella corona contra li Ugonotti». Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat., 5040, ff. 77r- 201v.

[54] Sulle celebrazioni romane della vittoria di Moncontour, cfr. BRUNELLI, *I Soldati del papa*, p. 15.

[55] Cfr. H. JEDIN, *Papst Pius V, die heilige Liga und der Kreuzzugsgedanke*, in *Il Mediterraneo nella seconda metá del '500 alla luce di Lepanto*, a cura di G. Benzoni, Firenze, Olschki, 1974, pp. 193-274.

Come è ben noto, una forza congiunta di intervento fu allestita ancor prima della sigla di un trattato ufficiale. In un clima di esaltazione religiosa, si apprestarono in maniera improvvisata le flotte pontificie, venete e spagnole. A bordo delle galere, a Venezia, ad Ancona e a Messina si imbarcarono anche i gruppi di religiosi incaricati di seguire i movimenti dell'armata: cappellani secolari, cappuccini e naturalmente gesuiti, con le loro copie del libello posseviniano da distribuire a capitani e soldati[56]. Dopo l'esperienza di Francia e delle Alpujarras e i precedenti a Malta e nella lotta contro i corsari barbareschi, lo schema di azione religiosa era consolidato. L'incarico principale dei gesuiti sarebbe stato di predicare, curare gli infermi, istruire nelle cose della fede ed assistere spiritualmente i soldati, confessandoli e comunicandoli spesso, sorvegliando l'osservanza dell'ormai consueto bando alla bestemmia ed al gioco[57]. In occasione della lotta contro l'infedele, inoltre, Pio V aveva pubblicato in giugno, quando già la flotta veneta era in movimento, una bolla di giubileo con la quale accordava ai religiosi presenti nella flotta speciali facoltà di assolvere tutti i peccati gravi compresi quelli d'eresia contenuti nella bolla *In coena Domini*[58]. Uguali privilegi, pochi mesi prima, erano stati concessi in via esclusiva ai gesuiti su espressa richiesta del vicario Nadal al pontefice[59].

Nonostante questo potente dispositivo, destinato proprio ad infondere coraggio e determinazione alle truppe, nel 1570, la flotta alleata, improvvisata e partita in ritardo, comandata da generali inesperti o scarsamente risoluti, fallì miseramente il proprio incarico di soccorrere Cipro, non riuscendo neanche a venire in contatto con il nemico[60]. Gli ecclesiastici coinvolti in questo disastro militare descrissero fedelmente le fasi di un'impresa partita gloriosamente e trascinatasi amaramente tra malattie, cattiva organizzazione, insubordinazione e rivalità tra i diversi contingenti[61].

---

[56] JEAN DORIGNY, *Vita del p. Antonio Possevino della Compagnia di Gesù, già scritta in lingua francese, ora tradotta nella volgare italiana ed illustrata con varie note, e più lettere inedite*, in Venezia, nella Stamperia Remondini, MDCCLIX, pp. 88-89.

[57] «Facoltà concesse da NS Papa Pio V per quelli che vanno contra il turco», ARSI, Instit. 234, ff. 39r-40r.

[58] ASV, Segr. Brevi, Registri, 14, ff. 212 e 213.

[59] ARSI, Instit. 234, ff. 39r-40r.

[60] Per una descrizione di questa ben conosciuta spedizione militare, si veda almeno la classica trattazione di F. BRAUDEL, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1986, vol. II, pp. 1149-1164.

[61] L'esperienza dei padri gesuiti nella guerra di Cipro ed a Lepanto è stata oggetto di uno studio approfondito, ma dai toni sin troppo celebrativi, di G. CASTELLANI, *L'assistenza religiosa nell'armata di Lepanto (1570-1572) con documenti inediti*, in «Civiltà Cattolica», IV, 1936, pp. 471-481; 1937, vol. I, pp. 39-49 e 433-443; vol. II, pp. 259-269 e 538-547.

Gli otto gesuiti che per primi partirono da Venezia tra le dimostrazioni di giubilo popolari, si fermarono ben presto nelle acque dell'Adriatico nell'attesa di rinforzi. Nonostante lo zelo missionario dimostrato e l'iniziale successo delle attività religiose, la situazione di precarietà dovuta principalmente al morbo pestilenziale che fin dalla partenza colpì l'armata, determinò il riemergere di abusi e malversazioni. Episodici successi vennero puntualmente annotati: in giugno da Zara il padre Gallese informò di esser riuscito ad aggregare l'intero equipaggio di una galea ad una congregazione del rosario[62]. Da Corfù, mesi dopo, si informò del successo della pubblicazione del giubileo papale, nella cui occasione tra «predicationi in domo», processioni ed orazioni, «si sono confessati et comunicati» quasi tutti[63]. Prevaleva tuttavia un progressivo senso di disfacimento e disillusione. Da Zante, in giugno, il padre Carlo Faraone scriveva che «per le strade non si vedeva altro che ammalati e morti»[64]; da Candia, dove la flotta dopo tanti travagli era arrivata in agosto, riferiva della «mortalità grandissima» che li aveva afflitti e calcolava i morti in «dieci milia galeoti et una infinita quantità di malati»[65].

Uguale sentimento di impotenza ed insieme di abnegazione fino al martirio si rileva anche nella corrispondenza inviata dai tre gesuiti imbarcati sulle galere romane agli ordini di Marcantonio Colonna. Tra difficoltà dell'organizzazione e tentennamenti del generale, la missione partì male sin dalle fasi iniziali. Mentre rivalità erano sorte tra i padri della Compagnia e i cappuccini sui posti da assegnare nelle singole galere, il padre Cristobal Rodríguez, personalmente richiesto dall'ammiraglio pontificio come suo confessore e cappellano, declinò gentilmente l'incarico[66]. Al suo posto fu inviato lo spagnolo Juan de Vitoria che, pur rassegnandosi all'incarico, scriveva da Ancona il 22 giugno, manifestando la propria personale contrarietà: «Et d'il'andare sopra galere per simili officii, non ne havea voglia niuna, et poca suficientia»[67]. Ad Otranto, raggiunta faticosamente soltanto nei primi giorni di agosto, la flotta appariva già in mal arnese a causa dei fortunali incontrati durante la navigazione, della scarsa perizia di marinai e capitani e dell'immediata scarsità di viveri. Nell'attesa della flotta spagnola comandata da Gianandrea Doria, all'inizio di agosto, il Vitoria, appena un po' più animato, riferiva che «si son dati buoni ordini per le galere contra la blasfemia et giochi» e che «questa solennità della

[62] Il padre Gallese da Zara il 2 giugno 1570, ARSI, Ital. 139, II, ff. 3-6.
[63] Carlo Faraone da Corfù, 4 luglio 1570, Ivi, 139, ff. 70.
[64] Faraone da Zante, 30 luglio 1570. Ivi, ff. 127-128.
[65] Carlo Faraone da Suda, 14 agosto 1570, Ivi, f. 157.
[66] Rodríguez da Perugia, 9 giugno 1570. Ivi, f. 25.
[67] Vitoria da Ancona, 29 luglio 1570. Ivi, f. 123.

madonna s'è solennizzata con confessioni et orazioni et il generale prima di tutti et [...] havemo speranza che molti se non tutti si confesseranno ogni mese. Il gesuita era tuttavia costretto a rilevare che nella repressione dei cattivi costumi militari non si trovava adeguata collaborazione degli ufficiali, e che «assai meno fatica et inconveniente si faria più frutto altrove che si fa nelle galere, et li nostri pare guadagnino pure in quelle, se già non fosse una cosa molto continuata et assidua al modo della goccia che cava il sasso»[68].

La vista del ricongiungimento, seppur tardivo, di tutte le flotte alleate nella baia cretese di Suda alla fine di agosto provocò in tutti, soldati e religiosi, un moto di temporanea esaltazione; ma le speranze di vittoria si affievolirono subito dopo con la peste che, dopo aver colpito i veneziani, si estese anche ai membri della flotte spagnola e papale. I successivi movimenti dell'armata, a causa degli asperrimi dissensi nati tra gli ammiragli, è risaputo che non riuscirono a dare alcun frutto. I gesuiti, alla fonda a Candia, furono costretti a rilevare che oramai i loro servizi non erano per nulla richiesti[69]. Il ritorno in Italia, ormai in autunno inoltrato, fu mesto e come tutte le altre fasi della campagna perseguitato dalle tempeste e dalla malattia. In questa sfortunata impresa, nel tentativo pressoché inutile di soccorrere ed alleviare le sofferenze degli ammalati, tre dei tredici gesuiti che seguirono la flotta erano deceduti; anche i frati pagarono un alto tributo di vite: tra i morti per peste, infatti, figurava anche il padre Girolamo da Pistoia, capo della missione cappuccina[70].

L'insuccesso della campagna, che pure esigeva un ripensamento, non scoraggiò Pio V che, nel maggio del 1571, riuscì a far siglare ai suoi tentennanti alleati una Sacra Lega perpetua per la lotta contro il turco. Considerati i passati errori, si tentò di rimediare ai problemi di allestimento della spedizione, si individuò a Messina il luogo di raggruppamento dei diversi contingenti e, per migliorare le condizioni igieniche e gli approvvigionamenti, ed evitare la diffusione di malattie, si distribuirono nei casali periferici le truppe che cominciarono a concentrarsi fin dalla primavera nella cittadina siciliana[71]. Ma soprattutto, Pio V era persuaso che lo scacco della campagna per recuperare Cipro fosse dovuto più ai peccati di cui si erano resi colpevoli i cristiani che agli errori di improvvi-

[68] Juan de Vitoria a Borgia, Otranto 9 agosto. Ivi, f.144.

[69] Vitoria da Candia, 4 ottobre 1570. Ivi, Ital. 140, f. 7.

[70] Sulla missione cappuccina, cfr. *Annali dell'Ordine de' Frati Minori Cappuccini, composti dal molto R.P.* ZACCARIA BOVERIO, Diffinitore Generale dell'istesso Ordine E Tradotti nell'Italiano da Fra' Benedetto Sanbenedetti, Con Licenza de'Superiori, et privilegio, In Venezia, appresso I Giunti, MDCXLIII, Tomo I, Parte seconda, pp. 388-392.

[71] Utili informazioni sull'organizzazione dell'armata della Santa Lega in D. GARCÍA HERNÁN, E. GARCÍA HERNÁN, *Lepanto: el día después*, Madrid, Actas Editorial, 1999.

sazione commessi; per questa ragione, il dispositivo ecclesiastico e disciplinare venne ulteriormente perfezionato soprattutto per iniziativa degli spagnoli.

6.

Filippo II era stato fondamentalmente contrario a partecipare al soccorso di Cipro, un'operazione navale che giudicava costosa e fuorviante per gli immediati obiettivi strategici spagnoli; soltanto dinnanzi alle ripetute insistenze del pontefice, e soprattutto dopo la concessione della bolla di *Cruzada* che Pio V aveva accordato dopo anni di rifiuti, aveva acconsentito ad impegnare parte della flotta, lasciando sguarniti i propri territori italiani proprio quando la guerra di Granada toccava il proprio apice[72]. La stessa spedizione di Gianandrea Doria al comando della propria squadra di galere e di quelle di Napoli e Sicilia era stata allestita in fretta ed in un'ottica difensiva, nel tentativo di portare una minaccia a Levante per prevenire eventuali attacchi in Italia o spedizioni di soccorso in Andalusia. Nell'approssimazione che caratterizzò quest'impresa, non si attese neanche all'assistenza religiosa dei soldati, al seguito dei quali questa volta non fu inviato nessun padre gesuita.

La situazione nel 1571 era profondamente cambiata, nonostante le difficoltà e le lungaggini delle trattative per la conclusione dell'alleanza; i principali ostacoli all'intervento della Spagna si stavano appianando ed anche l'annosa questione di Tunisi, Biserta ed Algeri come obiettivi della Lega sarebbe stata alla fine approvata dagli altri coalizzati[73]. Più in generale, la vittoria sui *moriscos* aveva avuto l'effetto di ridestare le mai del tutto sopite tensioni crociate e si faceva strada la coscienza dell'attesa di uno scontro decisivo, epocale, che avrebbe deciso i destini della Cristianità[74].

Ancor prima della firma della *confederación perpetua*, era chiaro che l'intero dispositivo militare del Mediterraneo sarebbe stato mobilitato agli ordini di don Giovanni d'Austria, comandante delle forze spagnole e capitano generale dell'armata della Lega. Per questo impegno supremo, Filippo II considerò opportuno modificare totalmente l'organizzazione religiosa dell'armata spagnola. Tale programma di riforma comportava la nomina di un responsabile su-

---

[72] Sulla bolla di crociata concessa da Pio V, cfr. J. Goñi Gatsambide, *Historia de la Bula de Cruzada en España*, Madrid, Editorial del Seminario, 1958, pp. 548-612.

[73] La documentazione relativa alle negoziazioni diplomatiche per la conclusione della Lega Santa è stata pubblicata da L. Serrano, *Correspondencia diplomatica entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V*, Madrid, Escuela Española en Roma, 1914.

[74] Sulla percezione spagnola del mondo islamico e sull'*epos* crociato iberico, si veda almeno Cfr. M.A. Bunes Ibarra, *La Imagen de los musulmanes y el norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los carácteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989; R. Puddu, *I Nemici del re. Il racconto della guerra nella Spagna di Filippo II*, Roma, Carocci, 2000.

premo del personale religioso con l'incarico di coordinare le attività degli ecclesiastici e controllare la corretta osservanza e la disciplina spirituale dei membri dell'armata[75].

A motivare gli orientamenti del sovrano spagnolo vi era soprattutto l'elementare constatazione che l'esercito, che si sarebbe congiunto a Messina, sarebbe stato costituito da un mosaico di individui di diverse nazionalità, italiani, spagnoli, tedeschi, greci e francesi, richiamati dalle leve reali, da qualche vantaggioso contratto di condotta oppure dallo spirito di avventura e dall'ardore crociato. Questa armata così composita, di per sé difficilmente governabile, avrebbe dovuto operare in territorio ostile, in uno scenario di frontiera mediterranea in cui le ordinarie fedeltà politiche e religiose spesso sfumavano in atteggiamenti più fluidi, contraddistinti da una sostanziale mescolanza e dall'ambiguo scambio tra aree nominalmente contrapposte.

I metodi adottati dai padri gesuiti, d'altronde, avevano avuto soltanto una riuscita molto limitata nel diffondere la disciplina religiosa e lo spirito crociato tra i militari. L'attività missionaria della Compagnia, infatti, era fondata essenzialmente su un tentativo di educazione religiosa di un gruppo sociale, la soldataglia, che sovente si dimostrava ignorante degli elementari principi della fede cattolica. Per raggiungere risultati apprezzabili e duraturi, l'azione catechetica aveva bisogno di un lavoro prolungato ed intensivo, soprattutto necessitava di un pubblico attento e disponibile ad accogliere gli insegnamenti gesuitici. I soldati, al contrario, di solito si mostravano pronti ad inaspettati esempi di reverenza ed attaccamento alla religione in occasione di pericolo, prima o dopo una battaglia per esempio, oppure in particolari situazioni di serenità e disciplina, come quando ricevevano la paga, ma nei restanti momenti della loro esperienza guerresca si comportavano come sordidi mercenari, infidi e immorali, la loro religiosità era al contempo fanatica e superficiale, cinica e fatalistica. Lo sforzo generoso di pochi missionari non sembrava bastare per avere qualche successo con tale platea; maggior successo avrebbe potuto riscuotere un'azione costante e profonda che, coniugando la persuasione alla coercizione, riuscisse a suscitare un sentimento religioso radicato e cosciente e censurasse con la forza i comportamenti illeciti. Come suggerivano il duca d'Alba e Sancho de Londoño, la creazione di un tribunale destinato ai soli membri degli eserciti e di un regolare servizio di cappellani, il cui ruolo sarebbe stato quello di vigilare sui moti delle

---

[75] Sull'organizzazione ecclesiastica nella flotta spagnola di Lepanto, cfr. E. GARCÍA HERNÁN, *La asistencia religiosa en la armada de Lepanto*, in «Anthologica Annua», XLIII, 1996, pp. 213-263. Il medesimo tema viene ripreso in ID., *Capellanes militares en el Mediterráneo del siglo XVI*, in «Historia 16», 312, abril 2002, pp. 8-21.

coscienze e sulla loro condotta, poteva costituire uno dei passaggi principali per stabilire la disciplina, la cieca sottomissione e l'ordine in armate spesso insubordinate ed incontrollabili. Il consueto schema controriformistico, in cui l'azione capillare di predicatori e confessori si intrecciava con la funzione repressiva e disciplinare degli inquisitori e con il ruolo normativo dei vescovi, veniva così proposto ed applicato in quello che doveva essere l'esercito cattolico ideale, impegnato in una "santa" impresa ed animato da sincero impulso crociato e profonda devozione cristiana.

Sensibile alle argomentazioni utilizzate dagli spagnoli, il pontefice, il 5 luglio 1571, emanò una bolla in cui concesse a Filippo II la facoltà di nominare un vicario di propria preferenza che agisse come giudice ordinario su tutti gli ecclesiastici presenti nella flotta posta agli ordini di don Giovanni d'Austria[76]. La scelta del monarca spagnolo cadde su Jerónimo Manrique, ex inquisitore di Murcia e Toledo, fedelissimo dell'Inquisitore generale Espinosa[77]. Manrique, con il breve papale, in pratica veniva posto al vertice di una struttura ecclesiastica del tutto simile a quella diocesana, in cui gli ecclesiastici secolari avrebbero dovuto rispondere ad un loro diretto superiore[78].

Ma Filippo II era andato oltre: ancora prima che le sue decisioni fossero ratificate dalla cancelleria papale, aveva concesso a Manrique facoltà di «inquisidor apostolico contra la heretica pravedad y apostasia», con giurisdizione su

---

[76] ASV, Seg. Brevi, registri, 19, ff. 263r-264r, anche in Archivo General de Simancas (AGS), E, 447, s.n.,, 1. Il documento è pubblicato in García Hernán, *La asistencia religiosa*, cit., pp. 258-259.

[77] Brevi profili biografici di Jerónimo Manrique in F. Candel Crespo, *La sugestiva figura del vicario castrense de Lepanto, D. Jerónimo Manrique de Lara*, in «Revista General de Marina», 182, 1971, pp. 441-444; *Felipe II (1527-1598). La Configuración de la Monarquía*, dir.es C.J. De Carlos Morales, J. Martínez Millán, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura, 1998, pp. 426-427; García Hernán, *La asistencia religiosa*, cit., pp. 229-230. Jerónimo Manrique viene indicato erroneamente da tutti gli autori come uno degli almeno cinque figli naturali cui Alonso Manrique de Lara concesse dei benefici ecclesiastici nel Capitolo sivigliano durante gli anni del suo episcopato. Tale inesatta identificazione è dovuta alla contemporanea presenza nel coro cattedrale sivigliano di un altro Jerónimo Manrique, questo sì figlio naturale dell'arcivescovo e Inquisitore generale, che detenne un canonicato e la dignità di *arcediano di Écija*, dal 1531 alla sua scomparsa, nell'aprile 1580. Il don Jerónimo Manrique che fu inquisitore *de la mar* e sul finale della sua vita, nel 1595, fu per pochi mesi presidente della *Suprema*, fece ingresso nel Capitolo andaluso soltanto qualche anno più tardi, nel 1538, quando aveva appena iniziato i suoi studi. Archivo de la Catedral de Sevilla, Sec.I, Lib. 382, f. 12v.

[78] Seguendo un costume consolidato che vedeva la cura dei corpi dipendente ed affiancata alla cura delle anime, a Manrique fu anche affidato il compito di allestire ed amministrare un ospedale, con la viva raccomandazione che «los pobres y enfermos sean bien curados, y se les dè el mejor recaudo que fuere posible, y se les administren los sacramentos y se les digan las misas», AGS, E, 447, 1.

«todos y qualesquier exercitos de mar y tierra» posti agli ordini di don Giovanni d'Austria[79]. L'incarico, ratificato da Pio V con una bolla del 12 luglio 1571, segnò la nascita di una nuova Inquisizione del mare dipendente dal *Consejo de la Suprema*. Il tribunale avrebbe dovuto funzionare come qualunque altro dell'organizzazione periferica dell'Inquisizione spagnola; la sua giurisdizione, però, non si sarebbe estesa su un territorio fisico, bensì su un gruppo di persone, i membri delle armate della Santa Lega[80].

Le attribuzioni inquisitoriali di cui era investito Manrique, tuttavia, presentavano notevoli ambiguità: sia la bolla papale sia la nomina ufficiale emessa dal grande Inquisitore spagnolo indicavano come oggetto giurisdizionale del giudice di fede gli uomini agli ordini di don Giovanni d'Austria. Il fratellastro di Filippo II, tuttavia, ricopriva un duplice incarico all'interno della Santa Lega, quello di ammiraglio della flotta spagnola e di capitano generale degli eserciti congiunti. In via teorica, quindi, l'inquisitore avrebbe potuto reclamare la competenza sui delitti di fede commessi da tutti i membri dell'armata. Pur volendo limitare la sua sfera di intervento ai soli sudditi di Filippo II e non estenderla a veneziani e pontifici, Manrique fece notare che anche tra i vassalli del re cattolico vi erano uomini di parecchie nazioni «y muchos de Napoles y de otras partes», ai quali «les offende el nombre de la Inquisición»; una situazione, questa, che avrebbe potuto causare «escandalo» ed episodi di grave insubordinazione tra i soldati[81]. L'Inquisitore generale Espinosa dovette condividere queste preoccupazioni ed in settembre, quando oramai Manrique era giunto a Messina, fece pervenire un dispaccio nel quale gli ordinò che «no se entienda que teneis esta facultad ni orden para lo que toca a la Inquisiciòn, sino cuando no se puede excusar, por evitar los inconvenientes que podrían suceder»[82]. Così per preveni-

[79] La nomina ad inquisitore *de la armada*, datata 10 settembre 1571, in Archivo Histórico Nacional (AHN), INQ, Lib. 356, f. 228. La bolla papale del 25 luglio in ivi, Cod. 3-130, anche in ASV, Seg. Brevi, registri, 19, ff. 275v-276v. Il documento è stato pubblicato anche in *De origine et progressu officii sanctae Inquisitionis, eiusque dignitate et utilitate, De romani pontifices protestate et delegata inquisitorum edicto fidei et ordine iudiciario Sancti Officii, questions decem, Libri tres, Autore* LUDOVICO A PARAMO *boroxensi Arcidiacono et canonico ligionensis, Requique siciliane inquisitore*, Matriti, ex tipographia regia, 1591. Cap. XIV, *De inquisitione triremum*, pp. 223-226. Un'edizione moderna in GARCÍA HERNÁN, *La asistencia religiosa*, cit., pp. 259-260.

[80] Cfr. la voce di G. CIVALE, *Inquisizione de la Mar*, in *Dizionario dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, J. Tedeschi, Edizione della Normale, Pisa, vol. I (in corso di stampa); J. CONTRERAS, J.P. DEDIEU, *Estructuras geográficas del Santo Oficio en España*, in *Historia de la Inquisición en España y América*, dir.s J. Pérez Villanueva, B. Escandell Bonet, Madrid, BAE, 1993, Vol. II, pp. 33-35.

[81] Manrique all'Inquisitore generale Espinosa, Barcelona 24 giugno 1571. AHN, INQ, Lib. 875, f. 258r.

[82] Espinosa a Manrique, Madrid 10 settembre 1571. Ivi, Lib. 356, f. 228r.

re eventuali dissensi e tensioni, si preferì almeno per il momento occultare la presenza di un inquisitore all'interno dell'esercito.

7.

Dopo la sigla della Lega Santa, del resto il dispositivo ecclesiastico e disciplinare dell'esercito era stato migliorato con la concessione di ampi benefici di indulgenza a favore dei religiosi dell'armata e l'invio di specifiche missioni nei diversi contingenti nazionali[83]. Se a bordo della flotta veneziana si imbarcarono prevalentemente francescani, sulle galere papali fu inviato un agguerrito drappello di cappuccini, che tanta dedizione e spirito di martirio avevano dimostrato nella spedizione del 1570; sulle galere ponentine di Filippo II, invece, operarono frati cappuccini e dell'ordine ospedaliero di San Juan de Dios, e soprattutto i veterani della Compagnia di Gesù[84]. Oltre a questi gruppi organizzati ed inquadrati nell'organigramma dell'esercito, erano presenti un gran numero di ecclesiastici offertisi volontari per partecipare alla campagna[85].

Nei loro confronti, Manrique diramò precisi ordini sulla conduzione spirituale della flotta[86]. I religiosi avevano il dovere di «procurar con gran diligentia d'insegnar la doctrina christiana, et che così come si cantano cansoni oscene et brutte, si cantino l'orationi della Chiesa, procurando ciò con amore et invitando tutti con buone parole», con i sermoni «o qualche ragionamento spirituale» pronunciato in tutte le occasioni opportune da un «predicatore o teologo».

[83] Già nel giugno 1571, Pio V aveva concesso speciali prerogative d'assoluzione agli ecclesiastici operanti nell'armata posta agli ordini di Marcantonio Colonna; nei mesi a seguire simili privilegi furono concessi anche ai frati cappuccini e sollecitati dai gesuiti. Il breve concesso a Marcantonio Colonna in ASV, Segr. Brevi, Registri, 19, 235r-237v. Il breve per l'assoluzione dei casi riservati concesso ai cappuccini è stato pubblicato in I. DA CASTELLANZA, *Gli angeli delle Armate. I cappellani militari cappuccini*, Roma, Società Editrice S. Alessandro, 1937, pp. 28-29. La richiesta affinché i gesuiti imbarcati sulle galere spagnole potessero usufruire di speciali facoltà di assoluzione in ARSI, Ital. 141, f. 293r.

[84] Il papa stesso aveva richiesto la presenza di gesuiti ed in particolare del suo apprezzato collaboratore Cristobal Rodríguez. Il vicario della Compagnia Nadal acconsentì immediatamente ai desideri del pontefice, emanò per il confratello una patente di superiore dei gesuiti impegnati nella missione e selezionò personalmente gli altri sei padri per le qualità apostoliche e lo zelo dimostrato in altre occasioni. Nadal a Borgia, 24 agosto 1571. Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), Epistolae p. Hieronymi Nadal, III, ep. 546, p. 654.

[85] Sull'entità delle diverse missioni religiose, cfr. GARCÍA HERNÁN, *La asistencia religiosa*, cit.

[86] «Instruttioni del molto ill.re sign. D. Geronimo Manriche a gli preti, frati, et persone religiose che anderano (*sic*) nell'armata del ser.mo sign. D. Giovanni d'Austria et principalmente alli preti che han carico delle galere», ASV, Misc. arm.II, 110, 370- 373.

[86] *Ibid.*

Ogni giorno, sulle galere dovevano recitare il rosario e celebrare «messa secca», e la domenica dovevano impartire la benedizione con l'acqua santa[87].

Gli aspetti più rilevanti delle istruzioni, tuttavia, erano costituiti dalle prescrizioni più specificatamente disciplinari per mantenere la condotta morale e religiosa all'interno della flotta. Manrique ordinava di informarsi su «quante sono le donne, che vengano nelle galere [...], et similmente se vi sono putti, che non servano patroni de' quali si sospetti (il che non è da credere) che vi vadano per mal fare», e di indagare «con gran curiosità» se vi fossero preti o frati che «in abito laicale» esercitassero il mestiere delle armi[88]. Partendo da tali raccomandazioni, le quali rivelano una sostanziale affinità con lo schema ormai acquisito dei precetti spirituali descritti dal libello posseviniano, veniva sviluppata una serie di direttive che riguardavano direttamente la sua attività inquisitoriale. Ancor prima di elencare i consueti obblighi religiosi, Manrique, infatti, ordinava:

> Primeramente, ciascuno nella sua galera ha da saper gli peccati che vi sono che scandalizzano li fedeli christiani, et parimenti se vi sono alcuni delicti d'heresia, et darcene particolar notizia, affine che per noi si faccino le diligentie necessarie, et vi si applichi anco il remedio conveniente[89].

Aggiungeva poi: «che tutti si confessino spesso, et spitialmente le pasque dell'anno adempiendo in questo quel che comanda la Santa Madre Chiesa, et si farà nota di quelli che si sono confessati et di quelli che no, et si darà a noi»[90].

Con queste disposizioni, in pratica, la presenza ecclesiastica all'interno dell'esercito della Santa Lega diventava assolutamente pervasiva, ogni momento della vita di soldati e marinai era sottoposto al controllo di un rigido sistema inquisitoriale e poliziesco. Non solo si ricorreva al servizio dei religiosi operanti sulle singole navi per venire a conoscenza di delitti scandalosi o d'eresia, ma anche si utilizzava la confessione, soprattutto quella pasquale e giubilare, per procedere a una schedatura nominativa degli inconfessi e incomunicati del tutto simile a quella degli stati d'anime imposta dal concilio tridentino; tale schedatura sarebbe poi servita ad avviare ulteriori indagini. La confessione sacramentale, inoltre, veniva adoperata anche per altri fini inquisitoriali:

---

[87] La "messa secca" era una particolare liturgia che non includeva l'offertorio, la consacrazione dell'ostia e la comunione. Vi si ricorreva durante la navigazione per evitare che qualche scossone dell'imbarcazione provocasse lo spargimento del vino consacrato.

[88] *Ibid.*

[89] *Ibid.*

[90] *Ibid.*

quando il soldato andava a confessarsi per ottenere l'indulgenza plenaria, poteva rivelare anche peccati riservati episcopali oppure d'eresia; il confessore, allora, era costretto a sospendere il sacramento e rimandare il penitente al vicario e inquisitore. A Manrique, dunque, si offriva la doppia opzione di processare il reo nel foro giudiziario inquisitoriale nel caso si fosse trattato di un suddito spagnolo, oppure avrebbe potuto assolverlo anche dai delitti riservati nel foro della coscienza ricorrendo alle proprie prerogative episcopali.

Le istruzioni del nuovo superiore vennero recepite con una certa inquietudine dai gesuiti, tradizionalmente avvezzi ad operare con considerevole autonomia[91]. A pochi giorni dalla partenza, nondimeno, don Jerónimo poteva informare l'Inquisitore generale che «Su Sanctidad envía de la compañia y capuchinos pa esta jornada y con pleno poder de absolver y conçeder indulgençias»; lo assicurava, però, di non aver trovato particolari difficoltà nel fare eseguire i propri ordini, poiché «ellos acuden a mi y no harán mas de lo que se les hordenare»[92].

L'assistenza di tanti ecclesiastici con privilegi di penitenza del resto poteva costituire un ostacolo alle sue attività. Proprio per ovviare a questi problemi, con la bolla *Importuna moltitudo* del 20 agosto 1571, Pio V era voluto tornare sui propri passi abrogando tutte le speciali facoltà di assoluzione accordate precedentemente. L'esclusiva prerogativa di remissione da tutti i peccati «etiam in bulla in coena dominis contentis» venne concessa al solo giudice ordinario, che fu anche dotato di potere di delega nei confronti degli individui giudicati idonei[93].

Ancora ignaro del nuovo provvedimento papale e quindi incerto sull'ampiezza delle facoltà concessegli, Manrique, in effetti, aveva preferito dimostrarsi rassicurante circa il ruolo che cappuccini e soprattutto gesuiti avrebbe-

---

[91] Il padre Domenech, appena giunto a Messina, si era recato a rendere omaggio a Requeséns, luogotenente del comandante generale e vecchio amico della Compagnia. Con suo grande stupore, questi aveva respinto ogni responsabilità nella richiesta di intervento dei gesuiti ed aveva indirizzato i membri della Compagnia a don Jerónimo Manrique «che vien per inquisitor dell'armata et capellan magior», affinché questi disponesse se «siamo necessarii et di accomodarci». L'incontro con Manrique si era svolto in clima di deferente disponibilità. L'inquisitore si era dimostrato lieto dell'arrivo dei padri ed aveva assicurato di essere stato egli stesso ad aver reclamato l'impiego dei gesuiti prima della sua partenza dalla Spagna. Domenech, tuttavia, continuava ad essere alquanto contrariato che le supreme autorità militari fossero state tenute all'oscuro dell'intervento gesuitico; richiese, dunque, che da Roma e possibilmente dallo stesso ambasciatore spagnolo, si scrivesse a don Giovanni e a Requeséns in maniera che «non pensino che la Compagnia si habbia intromesso et procurato questa missione». ARSI, Ital. 141, ff. 291v-292r.

[92] Manrique a Espinosa, 7 settembre 1571, AHN, INQ, lib. 737, f. 311r.

[93] ASV, Segr. Brevi, Registri, 19, ff. 302r- 303v.

ro ricoperto nella flotta. Era chiaro, infatti, che nell'imminenza dello scontro era più opportuno non turbare gli animi già esasperati da mesi di attesa, e piuttosto preparare psicologicamente e spiritualmente gli uomini alla battaglia; tanto più che in quei giorni, il 30 agosto, era giunto a Messina anche il nunzio straordinario del papa Paolo Odescalchi[94]. Questi veniva con il mandato principale di far pressioni su don Giovanni per vincere tutte le esitazioni e finalmente avviare una breve offensiva, ma aveva avuto dal pontefice anche un altro incarico di natura prettamente religiosa: doveva, infatti, bandire il solenne giubileo per la crociata ed esortare che «dovendo fare l'impresa contra l'inimico della fede nostra, si debba ognun preparare di resistergli con ogni suo potere», poiché

> al Signore le piacerà di socorrerci in questa nostra necessità nella quale si trova la repubblica christiana invocando la misericordia di Sua Divina Maestà con le orazioni et con le mutationi della vita et col timor divino [...] perché con questi meriti si mitigherà l'ira di Dio, et si vivrà di manera che si potrà chiamar l'armata nostra, meritoriamente armata de christiani et veramente catholica[95].

L'arrivo del nunzio segnò, in effetti, un momento di speciale intensità religiosa, uno straordinario periodo di contrizione e preghiera, riferito con vivezza da tutte le fonti testimoniali. La natività della Vergine, l'otto settembre, fu celebrata con tre giorni di digiuni, continue cerimonie e messe in tutte le chiese cittadine. Al culmine di questo periodo di penitenza, il nunzio Odescalchi e l'arcivescovo cittadino Retana, con un *lignum crucis*, percorsero in processione le principali strade cittadine. Dietro di loro andavano l'ammiraglio pontificio Colonna, quello veneto Venier e parecchi capitani, seguiva la massa di soldati e marinai[96]; sul sagrato del duomo gotico di Santa Maria, il corteo trovò ad attenderlo don Giovanni d'Austria con il vicario Manrique e lo stato maggiore spagnolo. Durante la messa solenne fu concessa l'indulgenza plenaria a coloro che si erano confessati e comunicati ed un padre cappuccino pronunciò un sermone sul versetto del vangelo di Luca «Ioannes est nomen eius». In maniera analoga a quel perentorio «fuit homen missus a Deo cui nomen erat Ioannis», pronunciato in maniera profetica dal pontefice per dirimere l'importante questione del comando dell'armata alleata, la citazione faceva riferimento al ruolo del Battista

[94] Requeséns all'ambasciatore presso la Santa Sede Zuñiga, 30 agosto 1571. Arch. Zabálburu, Leg. 84, n. 1.

[95] Alessandrino a Odescalchi, 16 agosto 1571, ASV, Misc. arm.II,82, f. 442r.

[96] *I Commentarii delle guerre fatte co'turchi da D. Giovanni d'Austria dopo che venne in Italia, scritti da* FERRANTE CARACCIOLO, in Fiorenza, 1581, appresso Giorgio Marescotti, p.14.

come anticipatore della venuta di Cristo: il Giovanni a cui erano affidate le sorti della Lega sarebbe stato dunque operatore di conversioni come il suo santo onomastico, "grande davanti al Signore", suo rivelatore con la forza e lo spirito del profeta Elia. La lettura evangelica venne impiegata per rinsaldare la fede provvidenziale nella missione crociata: sicuri del loro trascendente mandato, i combattenti dovevano esser pronti ad offrire la vita per amore della fede, con la fondamentale certezza che a loro sarebbe stata assicurata la vita eterna. L'intera impresa era così inserita in una fortissima prospettiva escatologica di compimento della profezia gioachimita relativa alla riunione dei popoli sotto un'unica fede ed un solo scettro come premessa dell'avvento del Millennio[97].

A questa fitta trama divinatoria faceva riferimento anche la costante invocazione alla Vergine come *auxilium christianorum* che si ritrova durante tutti gli avvenimenti preparatori alla battaglia. All'età di Maria come precorritrice di quella di Cristo ed alla sua missione salvifica nella Chiesa si faceva esplicito riferimento quando sotto la sua autorevole protezione veniva posta l'impresa e, nei giorni a lei consacrati, si svolgevano le principali celebrazioni in suffragio della vittoria[98]. Tali temi millenaristici sarebbero stati ulteriormente sviluppati all'indomani del trionfo ottenuto a Lepanto e dopo la morte di Pio V, ma erano già presenti in chiave propagandistica tra gli armati che a Messina si preparavano allo scontro con il Turco. Il gesuita Montoya descrisse con dovizia di particolari le inaspettate dimostrazioni di fervore religioso di quei giorni, annotò che «avevano tanta devozione, che etiam li vogatori erano grandemente animati a morire per defensione della Santa Chiesa», e che «in tutti generalmente si vedeva un sì grande spirito che non pareva esercito di soldati, ma più presto compagnia di religiosi»[99].

---

[97] Su questo tema, si vedano gli ottimi lavori di: A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Publicaciones de la casa-museo de Colón 1983, pp. 289-434; A. OLIVIERI, *Il significato escatologico di Lepanto nella storia religiosa del Mediterraneo del Cinquecento*, in *Il Mediterraneo nella seconda metà del Cinquecento*, cit., pp. 257-277; L. PIEROZZI, *La vittoria di Lepanto nell'escatologia e nella profezia*, in «Rinascimento», 34, 1994, pp. 317-363.

[98] Sulle implicazioni antiereticali ed escatologiche del culto di Maria, e sulla diffusione del Rosario all'indomani di Lepanto, cfr. M. ROSA, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, in idem, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 937-980; M. WARNER, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York, First Vintage Books Edition, 1983.

[99] *Littera annua* del padre provinciale di Sicilia Montoya, Messina, 31 dicembre 1571. ARSI, Sic., 182, ff. 453-461v., ampi estratti pubblicati in A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesus en su asistencia en España*, Madrid, Ist. Tipográfico, 1909, vol. III, pp. 637-640; G. CASTELLANI, *L'assistenza religiosa*, cit., 1937, vol. I, pp. 442-443. Anche il cavaliere romano Bartolomeo Sereno ricordò con commozione l'enorme suggestione che le cerimonie messinesi e

Raggiunta in questo modo la massima tensione psicologica e con il morale altissimo, il 16 settembre l'armata lasciò la rada di Messina. Nelle acque all'uscita del porto era attesa dal nunzio Odescalchi che, a bordo di una lancia, impartì la benedizione papale ad ognuno degli equipaggi[100].

8.

Durante la navigazione verso la Grecia si verificarono i primi litigi tra alleati, ma capitani ed ecclesiastici si adoperarono per mantenere l'ordine e la concordia in vista dello scontro. A bordo delle galere, la disciplina fu mantenuta in maniera ferrea ed i servizi religiosi assidui e frequentati. È ancora Montoya, imbarcato sulla capitana di Napoli del marchese di Santa Cruz, ad offrire la fonte più dettagliata sulla vita religiosa nei giorni precedenti lo scontro: nella *littera annua* che in qualità di provinciale di Sicilia dovette inviare a Roma alla fine del 1571, ricordò che quasi quotidianamente celebrò a bordo "messa secca" alla presenza del generale e della ciurma, e che in alcuni giorni sbarcò sulla costa nemica con parte delle truppe per celebrare messa con il suo altare portatile; sulla galera, invece, si impiegò «non senza frutto, alla lection d'alcune buone historie» di modo che i soldati imbarcati rispettassero il bando dal gioco promulgato dal generale[101].

Il 7 ottobre giunse finalmente la giornata fatale di Lepanto. Negli ultimi istanti prima della battaglia, i capitani animarono i soldati alla lotta e «tutti i religiosi [...] fecero sopra di ciò caldissime esortazioni, inarborando ne' luoghi più eminenti le immagini di Cristo Crocefisso, et affermando che sotto il nome e sua protezione si doveva quel giorno far prova di fare deporre l'orgoglio a quegli importunissimi nemici del nome e della religione cristiana»[102]. Al centro

---

la pubblicazione del giubileo produsse tra i soldati e i marinai presenti: «tanta devozione in tutti universalmente commosse, che non vi restò uomo dal minimo al maggiore, che con esempio di vera fede e umiltà con la santa eucaristia del pan del cielo pasciuto, non pigliasse devotamente il santissimo giubileo dal papa mandato; sperando da Dio ottenere per mezzo del valor loro, della giustissima causa la bramata vittoria». BARTOLOMEO SERENO, *Commentari della guerra di Cipro e della lega dei principi cristiani contro il turco*, per cura de' monaci della badia cassinese, Monte Cassino, s.e, 1845, p. 156.

[100] *Ibid.*

[101] «Il detto padre (Montoya) quando c'era comodità di dire messa, la diceva all'ill.mo Marchese di Santa Croce, generale delle suddette galere, et a molti cavalieri, et in luogho dove la gente di galera potesse almeno vederla; et più volte si celebrò, et nelle terre dei Turchi, et quando non si poteva dir messa in galera, la messa che chiaman secca; et oltra l'esercitio dell'oratione, procurò che se levasse almeno il gioco delli dadi: il che volentieri faceva il Sr. Marchese, come persona alla quale poco piace nessuna sorte de gioco». ARSI, Sic. 182, ff. 453-461v.

[102] BARTOLOMEO SERENO, *Commentari*, cit., p. 191.

dello schieramento, dal ponte della sua galera *Grifona* il capitano pontificio Onorato Caetani poté assistere a come: «Sua Altezza (don Giovanni) alzò lo stendardo della Lega, benedetto da Sua Santità ed il signor Marcantonio similmente inalberò il suo, benedetto similmente da nostro Signore»[103]. Quando videro la bandiera con la croce garrire al vento, i soldati tutti si genuflessero per le ultime orazioni e per ricevere l'ultima assoluzione impartita dagli ecclesiastici. Il momento era alto e la tensione emotiva raggiunse un livello tale che i combattenti, ancor prima di iniziare a cimentarsi, esplosero nel grido «Maria, Maria» e «vittoria e viva Jesu Christo»; poi ebbe inizio la zuffa.

Da Lepanto, l'ondata di giubilo per la totale vittoria sul tradizionale nemico della fede si propagò in tutta Europa dando luogo ad attese escatologiche e sogni di generale palingenesi della cristianità. Ma, in quell'inverno 1572, assieme ai dispacci diplomatici e ai tanti progetti per proseguire e coronare il successo, giunsero a Roma le relazioni che alcuni cappuccini e gesuiti avevano redatto sulla condotta morale e spirituale dell'armata[104]. I resoconti descrivevano una realtà ben più prosaica e crudele dell'edificante propaganda dei tanti racconti che si andavano diffondendo in tutta la cristianità. I soldati veneziani, nelle isole greche, si erano macchiati di violenze, stupri e massacri di massa ai danni della popolazione ortodossa[105].

Oltre a questi episodi ignominiosi, un anonimo memoriale descriveva i "desordini" che si erano verificati durante la campagna. I principali mali morali che avevano afflitto l'armata erano individuati nella bestemmia, nel gioco e nelle malversazioni degli ufficiali. In pratica, l'autore proponeva le medesime osservazioni del *Soldato christiano* posseviniano su una base maggiormente empirica; infatti, l'esperienza tra le genti di mare lo portava ad aggiungere alla consueta lista dei peccati diffusa tra i soldati anche un altro vizio, ignorato dal Possevino: la sodomia, molto diffusa soprattutto sulle navi di Venezia, dove si usava arruolare dei giovinetti con le mansioni di «scrivanello, calafatino, et marangonetto», che in realtà venivano fatti prostituire[106].

[103] Il capitano delle fanterie pontificie Onorato Caetani a suo zio, il cardinale di Sermoneta, dal porto delle Fighere (Petala), 9 ottobre 1571, in ONORATO CAETANI, GEROLAMO DIEDO, *La battaglia di Lepanto (1571)*, Palermo, Sellerio, 1995, pp. 132-138.

[104] ASV, Misc. Arm.II, 110, ff. 376r-393v.

[105] Tra i vari episodi segnalati, esemplari furono quelli avvenuti nell'isola di Scarpanto, dove «si ferno cose incredibili, che ci furno persone diaboliche, oltre che d'haver bruciato capane, case di greci, et ammazzato animali, quali cose sono di poco momento, ma pigliorno una delle figliole, et la guastarno ex utraque parte». Ivi, ff. 380r-384v.

[106] «Aviso et generale ricordo [...] per servitio del Signore et Gloria del nome Christiano». Ivi, ff. 392r-399v.

Considerate le difficoltà diplomatiche e i dissensi politici sorti tra gli stessi alleati, la Curia preferì non turbare il generale clima di esaltazione per la vittoria ottenuta. Nessun procedimento venne quindi avviato dalle autorità romane e veneziane contro i responsabili di delitti scandalosi. A Messina, tuttavia, Manrique utilizzò le informazioni precedentemente raccolte per celebrare alcuni processi inquisitoriali. Fu così che nel programma delle festività di pentecoste del 1572 fu inserita anche la celebrazione di un autodafè. Su un palco eretto vicino alla spiaggia furono fatti sfilare trentanove penitenziati; le loro sentenze furono lette dinnanzi alla popolazione messinese ed agli uomini d'arme ed ai marinai ivi radunatisi[107]. Una cerimonia molto simile si ripeté il 24 giugno dello stesso anno, quando altri quindici *reos* furono riconciliati durante una funzione religiosa che si tenne al cospetto del nunzio pontificio all'interno del duomo[108]. Dei complessivi cinquantadue penitenziati dalla *Inquisición de la Armada* ben trentuno erano rinnegati catturati durante la battaglia. A quattro di costoro, per essersi dimostrati pertinaci, fu comminata la condanna al rogo, ai restanti, invece, la riconciliazione e la condanna al remo. Gli altri penitenziati erano tutti sudditi di Filippo II, spagnoli e siciliani, ma anche originari del Viceregno o del ducato di Milano, dove i Santo Offizio spagnolo non operava. In prevalenza si trattava di soldati, marinai o remieri, macchiatisi di bigamia e stregoneria, ma soprattutto di blasfemia e proposizioni scandalose contro la Chiesa, l'inquisizione e la morale cattolica. La pena per queste trasgressioni di norma fu l'abiura *de levi* e vari anni di remo (da quattro agli otto). Le condanne, più severe di quelle inflitte normalmente dall'Inquisizione spagnola per simili delitti, comprovano l'applicazione di una speciale aggravante per i reati commessi durante lo svolgimento della crociata[109].

---

[107] «Relaçión de las personas que se penitençiaron el segundo día de pascua de Spiritu Santo por don Hieronimo Manrique inquisidor e vicario General de la Santa Liga en este presente año de 1572 en la çiudad de Meçina en un tablado que se hiço a la marina». AHN, INQ, Lib. 356, ff. 23r-27r.

[108] «Después que se contaron 24 de junio deste presente año se penitenciaron en la yglesia mayor las personas siguientes, a lo qual se halló el nuncio de Su Santidad y toda esta corte». Ivi, ff. 27r-28v.

[109] Per la singolare circostanza che le *relaciones de causa* dell'Inquisizione de *la Mar* siano state inserite in un fascicolo riguardante il Santo Offizio siciliano, i penitenziati di questo particolare tribunale sono sovente confusi con quelli dell'Inquisizione isolana e portati ad esempio della politica più dura nei confronti dei rinnegati negli anni della guerra di Lepanto. A questo proposito si vedano: M. S. MESSANA, *La «resistenza» musulmana e i «martiri» dell'islam: moriscos, schiavi e cristiani rinnegati di fronte all'Inquisizione spagnola di Sicilia*, in «Quaderni Storici», XLII, 126, 2007, 3, pp. 743-772; EAD., *Rinnegati e convertiti nelle fonti dell'Inquisizione spagnola in Sicilia*, in «Nuove Effemeridi. Rassegna trimestrale di cultura», XIV, 54, 2001, 2, pp. 97-112; F. RENDA, *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Palermo, Sellerio, 1997, pp. 197-230.

Gli autodafè del 1572 furono realizzati con un preciso scopo monitorio nei confronti dei tanti soldati e marinai che si apprestavano a partire per una nuova impresa contro il turco, una campagna, si sa, che si risolse in un nulla di fatto. La loro celebrazione, però, fu totalmente taciuta dai tanti memoriali, cronache e resoconti, che pure erano ricchissimi di aneddoti e particolari edificanti sull'epopea di Lepanto. La diffusione di dettagli sui peccati scandalosi commessi dall'armata avrebbe macchiato l'immagine immacolata di una vittoria ottenuta grazie alla fede ed alla devozione alla Chiesa, alla Vergine, a Cristo: una propaganda che identificò ben presto il prototipo del nuovo *soldato christiano* trionfatore sull'eresia e sugli infedeli proprio negli uomini che combatterono a Lepanto, e che consacrò il mito del giovane e avventato don Giovanni, in cui venne riconosciuta la quintessenza delle qualità e del valore del capitano crociato[110].

9.

L'intimo nesso stabilito tra disciplina militare ed osservanza dei dettami ecclesiastici, ribadito da Possevino e da Londoño, divenne palese negli statuti che furono stabiliti all'inizio del 1572 per regolare il *tercio* spagnolo di Sicilia[111]. Il reparto era uscito fortemente provato da Lepanto: i soldati erano stati imbarcati a bordo delle galere dell'omonima squadra comandata da Juan de Cardona; durante la battaglia, pertanto, si erano trovati in evidente inferiorità numerica a fronteggiare il tentativo di aggiramento tentato dalla flotta algerina di Uccialli. Era stato un combattimento molto sanguinoso, al termine del quale la manovra avversaria era stata respinta a prezzo di fortissime perdite[112]. Requeséns riferì che «de la fanteria del terçio de Siçilia queda muy poca y de algunas compañias no ha escapado soldado ninguno», consigliò dunque di procedere alla sua totale riorganizzazione poiché l'unità era stata praticamente di-

[110] Su don Giovanni d'Austria e la sua fortuna storica, cfr. B. BENNASSAR, *Don Juan de Austria. Un héroe para un imperio,* Madrid, Temas de Hoy, 2004; A. OLIVARI, *Lepanto e il mito di don Giovanni nell'opinione pubblica cattolica*, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco, A. Torre, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 321-352; J.A. VACA DE OSMA, *Don Juan de Austria*, Madrid, Espasa Calpe, 2004.

[111] AGS, E, 1136, 132, «Reformatione et stabilimento della fanteria spagnuola del Terzo di Sicilia».

[112] Il giorno dopo la battaglia, Juan de Cardona, comandante delle galere di Sicilia, nel dare l'annuncio della vittoria al sovrano, riferì i particolari dell'azione che aveva guidato ed elogiò il valore dei soldati, i quali «an peleado de manera que se ve por los muertos en una galera de las de siçilia que no le an quedado diez hombres bivos, no podia ser menos en batalla de cinco horas de los soldados del terçio de Siçilia [...] cierto que an muerto y herido mas de seis çientos». Ivi, 1135, 70.

strutta nello scontro[113]. Il duca di Terranova, presidente del regno di Sicilia, stipulò un completo piano di riforma che prevedeva lo scioglimento di alcune compagnie ed una massiccia ondata di nuovi reclutamenti[114]. Nei nuovi capitoli di "riformatione", dopo aver definito l'organizzazione e le norme per l'arruolamento, decretò:

> Habbiano cura i detti capitani et officiali che i lor soldati non facciano forza né aggravio ad alcuno, et non consentino che cavino donne dalle terre dove saranno alloggiati, né siano amancebati, né tollerino rinieghi, et bestemmie o altri peccati publici, ma li facciano vivere christianamente, et con ogni buon ordine et disciplina[115].

La proibizione per tutti i cattivi costumi dettati dalla tradizionale licenza militare, nelle nuove ordinanze del *tercio* si traducevano in un significativo «vivere christianamente» e con ordine. Sotto questa accezione di disciplina "cristiana" alla quale attenersi venivano fatte rientrare le direttive che dovevano regolare il comportamento di soldati ed ufficiali e le loro relazioni con la società civile. I furti, le vessazioni e le violenze ai danni delle popolazioni, la diserzione o l'allontanamento dal reparto, le risse, i duelli e gli insulti tra commilitoni erano eventualità contemplate dal regolamento, il quale prescriveva castighi molto rigidi in conformità ad un antico e ferreo codice militare[116]. Il modello positivo

---

[113] Requeséns a Filippo II, baia di Petala 9 ottobre. AGS, E, 1135, 85.

[114] Il progetto di riforma del Terranova (*infra*, nota 181), consisteva nella riorganizzazione del *tercio* in soltanto otto compagnie da 250 uomini ciascuna, ivi, 1137, 216. Da una «relazione della fantaria spagnola del terzo di Sicilia» redatta nel dicembre 1571, è possibile dedurre che, prima della riforma, il *tercio* era formato da ben ventiquattro compagnie con un numero di effettivi variabile da 302 a 62. Cinque di queste compagnie, tuttavia, erano di presidio a La Goletta e non presero parte effettivamente alla battaglia di Lepanto, così come probabilmente non vi partecipò la compagnia di Pedro de Villalba che era di stanza a Palermo (ivi, 1136, 128). La riduzione del reparto a soltanto otto compagnie avrebbe dunque provocato il licenziamento o il declassamento di buona parte dei capitani e la perdita di coesione da parte dell'unità: la riforma del *tercio*, infatti, veniva spesso vissuta dai soldati come una grave forma di punizione. Nonostante l'iniziale contrarietà di Filippo II, il progetto fu progressivamente attuato nei primi mesi del 1572. Sulla pratica della *reforma* dei contingenti militari, cfr. R. QUATREFAGES, *Los tercios Españoles (1567-1577)*, Madrid, FUE, 1979, pp. 36-40.

[115] Paragrafo 14 degli articoli di «Reformatione [...] spagnuola del Terzo di Sicilia», ivi, 1136, 132.

[116] Quasi tutti questi crimini venivano sanzionati con la condanna a morte o con il remo a vita. In situazioni normali, la giustizia veniva amministrata sommariamente dal capitano di compagnia, dal *maestre de campo* (il comandante supremo del *tercio*) o dalle altre autorità militare supreme, tuttavia, i casi più complessi e soprattutto i contenziosi economici tra soldati venivano risolti da un apposito *auditor* del *tercio*. *Ibid.*

a cui ispirarsi, tuttavia, non era né l'anacronistico cavaliere, orgoglioso ed individualista, né il venturo fante moderno che limita le proprie iniziative in base ad un astratta disciplina marziale, ma il "buon cristiano" che coscienziosamente, seguendo i precetti della propria morale cattolica, vive e si comporta modestamente ed in questo modo avalla gli ordini gerarchici e le prescrizioni delle leggi[117]. Era una linea teorica tipicamente ecclesiastica che confondeva peccati e reati anche nel campo della giustizia militare, il cui principale fautore era stato lo stesso don Giovanni il quale significativamente aveva stabilito che la bestemmia fosse punita in maniera severissima, arrivando a comminare anche sei anni di remo per blasfemia reiterata[118].

Il rigoroso soldato neostoico teorizzato da Giusto Lipsio appariva dietro l'angolo, eppure ancora lunga era la strada da percorrere per vedere calcare i campi di battaglia europei da eserciti disciplinati, ordinati, zelanti[119]. Lepanto fu una fortuita eccezione, favorita dalla disposizione dell'avversario ad ingaggiare immediatamente uno scontro decisivo, dalla ristrettezza degli obiettivi tattici della Santa Lega, limitati ad ottenere un'immediata vittoria sul nemico, dallo straordinario clima di mobilitazione ottenuta attraverso uno sforzo delle gerarchie ecclesiastiche e statali del tutto eccezionale. Il *soldato christiano* postulato da Auger, Possevino e dagli altri autori cattolici fino ad arrivare a Lipsio, aveva bisogno di un salario sicuro e puntuale, di servizi logistici adeguati, di comandi onesti e preparati. Erano tutte circostanze che gli Stati europei ancora per lungo tempo non sarebbero stati in grado di garantire, sebbene in questo senso la ribellione delle Fiandre, per l'estrema lunghezza del confronto e la sua sostanziale staticità, costituì un'utile scuola di esperienze, teorie, sperimentazioni[120].

---

[117] Per offrire un'adeguata assistenza religiosa, nel corpo di ufficiali del *tercio* era incluso anche un cappellano, il quale doveva essere «sacerdote di buona et onesta vita, perché dica messa et ministri i sacramenti a tempo del bisogno». *Ibid.*

[118] Ancor prima di arrivare a Messina, nell'estate del 1571, Don Giovanni aveva proclamato un bando sulla blasfemia: coloro che sarebbero incorsi in questo reato sarebbero stati condannati ad una sanzione pecuniaria di dieci scudi ed alla galera fino a quando l'importo della multa non fosse stato pagato. Nel caso fossero ricaduti una seconda volta, la pena sarebbe stata raddoppiata e per una terza volta era prevista l'inesorabile punizione a sei anni di galera. Ivi, 1136, 152.

[119] Sul neostoicismo e la formazione dello stato, si veda il classico G. OESTREICH, *Neostoicism & the Early Modern State*, London-New York, Cambridge University Press, 1982. Sulle relazioni tra Possevino e Lipsio utili cenni in LAVENIA, *Non arma tractare sed animas*, cit.

[120] Il nesso tra economia e sviluppo degli Stati ed organizzazione degli eserciti è stato uno degli argomenti più discussi all'interno del dibattito sulla "rivoluzione militare cinquecentesca"; per una panoramica delle varie posizioni storiografiche, si veda il fondamentale volume collettaneo: *The military revolution debate*, dir. C.J. Rodgers, Boulder, Westviews Press, 1995. Sull'importanza della guerra di Fiandra per lo sviluppo degli eserciti, ancora attuali sono i testi

Eppure vi è dell'altro: quando finalmente un esercito riconducibile ai canoni ideali dei teorici apparve, non era cattolico ma protestante. Il generoso impegno di gesuiti, cappuccini e degli altri cappellani militari poteva riscuotere successo nello stimolare la devozione, nel fornire un riconoscibile quadro normativo morale, nel far osservare gli obblighi del rigido cattolicesimo tridentino, ma rimaneva l'appello a sempre più anacronistici modelli crociati ed il bisogno di una costante presenza ecclesiastica, mediatrice tra l'attività profana della guerra, che rispondeva sempre più a concreti interessi statali, e le trascendenti necessità di giustificazione e salvazione. Molto più che il cattolicesimo romano, la dottrina calvinista, con il suo richiamo allo sforzo individuale ed alla perseveranza nell'Evangelo e l'immediata riconducibilitá della sfera religiosa allo Stato si prestava all'identificazione dei moventi religiosi con quelli nazionali. Il divario tra paesi cattolici e protestanti si sarebbe colmato soltanto nel secolo XIX quando, a giustificazione del proprio sacrificio, si sostituì Dio con quella pericolosa divinità laica che è la Patria[121].

GIANCLAUDIO CIVALE

classici di G. PARKER, *El ejército de Flandes y el Camino Español. 1567-1659*, Madrid, Alianza Universidad, 1986; M. ROBERTS, *The military revolution, 1560-1660*, Belfast, Queen's University, 1956.

[121] Cfr. J. P. BERTAUD, *La Révolution armée: les soldats-citoyen et la Révolution française*, Paris, Laffont, 1979; E.H. KANTOROWICZ, *Pro patria mori in Medieval Political Thought*, in «American Historical Review», 56, 1951, pp. 472-492; LAVENIA, *Non arma tractare sed animas*, cit.

Tra i soldati della fortezza veneziana di Palma: il mosaico delle fedi tra Sant'Ufficio e ragione di Stato

Il presente contributo presenta, anche se in modo parziale, i risultati di una ricerca sull'intervento dell'Inquisizione romana nella fortezza di Palma[1], eretta dalla Repubblica di Venezia alla fine del XVI secolo a protezione del confine orientale del Dominio, quel confine giustamente definito *la gran porta d'Italia*, accesso storico di invasioni e, dagli inizi del Cinquecento, divenuto oggetto di contenzioso con gli Asburgo, alle cui mire espansionistiche era pericolosamente esposto[2].

---

[1] Fu così denominata da Marc'Antonio Barbaro, primo provveditore generale della fortezza, che scriveva il 3 novembre 1593 in un dispaccio al doge Pasquale Cicogna: «Dalla Palma, che così la nominerò da qui in avanti», Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASVe), *Senato Secreta*, III, fz. 1, *Dispacci Rettori Palma, 1593-1594*; ne ricevette autorizzazione dal Senato: «Hoggi habbiamo deliberato adherendo anco in ciò al prudente vostro consiglio, cioè che il nome della fortezza sia Palma, il che preghemo che il Signore Iddio che sia col suo servitio et con la felicità della nostra e di tutta la Republica Christiana», ASVe, *Senato Secreta* I, *Deliberazioni*, r. 90. Cfr. P. DAMIANI, *Il duomo di Palma. Storia della chiesa e della parrocchia di Palmanova*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1974, p. 33. Nella documentazione dell'epoca l'aggettivo *nova*, che precedeva o seguiva il nome (*nova arces Palmae*, *Palma nova*), stava ad indicare la modernità della fortezza, ma finì con il diventare parte costitutiva del nome: G. MINCHELLA, *«Porre un soldato alla Inquisitione»: i processi del Sant'Ufficio nella fortezza veneziana di Palmanova (1595-1669)*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, di prossima pubblicazione, di cui il presente articolo costituisce un'anticipazione.

[2] Il nuovo assetto confinario, ratificato a Worms e a Bologna, assegnava definitivamente agli Asburgo strategiche giurisdizioni, sancendo una linea di demarcazione che provocava insicurezze profonde, mettendo in luce le debolezze strutturali della difesa lungo il confine orientale. Il mancato successo di ripetute trattative veneto-asburgiche finalizzate a concordare una nuova sistemazione di questa frontiera, per porre fine all'intricata compenetrazione di giurisdizioni, confermò la Repubblica nella convinzione che la questione non avrebbe trovato una soluzione diplomatica e si dovesse procedere alla costruzione di una fortezza in grado di fronteggiare quella di Gradisca, ormai in mano arciducale. Palma fu quindi un baluardo concepito principalmente come deterrente antiasburgico, finalizzato a scoraggiare qualsiasi tentativo di aggressione da parte imperiale e, in questo senso, l'importanza della fortezza veneziana fu soprattutto simbolica. Cfr. G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797. La storia politica e sociale*, Udine, Casamassima, 1998, p. 241. Per un quadro generale del sistema difensivo nel Cinquecento, E. CONCINA, *La macchina territoriale. La progettazione della difesa nel Cinquecento veneto*, Bari, Laterza, 1983, pp. 3-80; ID., *Il rinnovamento difensivo nei territori della Repubblica di Venezia nella prima metà del Cinquecento: modelli, dibattiti, scelte*, in *Architettura militare nell'Europa del XVI secolo*, a cura di

Con la definitiva assegnazione agli Asburgo della contea di Gorizia e della rocca di Gradisca, sancite dalla dieta di Worms nel 1521 e dalla pace di Bologna nel 1529, la fortezza di Palma venne a costituire infatti per la Repubblica il più importante bastione difensivo della terraferma orientale, una piazza di primaria rilevanza strategica, che andava salvaguardata e tutelata dal più severo segreto militare[3].

Nel disegno politico veneziano, la nuova fortificazione avrebbe dovuto rappresentare in primo luogo un minaccioso deterrente antiasburgico e solo secondariamente un bastione della cristianità contro i turchi, che pure nel secolo precedente si erano inoltrati in territorio friulano con devastanti scorrerie, di cui non si era spenta ancora la memoria[4]. Ma è risaputo che, con acuta sensibilità

D. Lamberini, Atti del Convegno internazionale di Studi di Architettura Militare nell'Europa del XVI secolo (Firenze 25-28 Novembre 1986), Siena, Periccoli, 1988, pp. 91-110; E. Concina, E. Molteni, *"La fabbrica della fortezza". L'architettura militare di Venezia*, Modena, Banca Popolare di Verona, Banco S. Geminiano e S. Prospero, 2001; A. Manno, *Strategie difensive e fortezze veneziane dal XV al XVIII secolo*, in *Palmanova fortezza d'Europa 1593-1993*, a cura di G. Pavan, Venezia, Marsilio, 1993, pp. 501-508; Id., *The First Fifty Years of a Venetian Magistracy: the Provveditori alle Fortezze*, in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, a cura di A. Molho, J. Tedeschi, Florence, 1971, pp. 501-529; M. Knapton, *Tra Dominante e dominio (1517-1630)*, in *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dal 1517 alla fine della Repubblica*, a cura di G. Cozzi, M. Knapton, G. Scarabello, Torino, Utet, 1992, pp. 201-549; W. Panciera, *Il governo delle artiglierie. Tecnologia bellica e istituzioni veneziane nel secondo Cinquecento*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 197-212.

[3] In merito al dibattito in seno al patriziato veneziano sull'opportunità di costruire una fortezza nella pianura friulana, *Lettera di Giulio Savorgnano alla Serenissima Signoria di Venezia sui confini del Friuli*, 1583, in «Archivio Storico Italiano», n.s., XIV, I, 1861, pp. 32-38; *Relazioni dei rettori veneti in terraferma, Provveditorato generale di Palma(nova)*, a cura di A. Tagliaferri, vol. XIV, Milano, Giuffrè, 1979, pp. XIII-XXII; M. E. Mallet, *L'organizzazione militare di Venezia nel '400*, Roma, Jouvence, 1989, pp. 67-69, 121-122.

[4] Dal 1470 al 1499 il Friuli, veneziano dal 1420, aveva subito ben sette devastanti invasioni. Sulle invasioni turche in Friuli rimando a M. P. Pedani Fabris, *I Turchi e il Friuli alla fine del Quattrocento*, in «Memorie storiche forogiuliesi», LXXIV, 1994, pp. 203-224; Trebbi, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., pp. 47-61; Id., *Venezia, Gorizia e i Turchi. Un discorso inedito sulla difesa della Patria del Friuli (1473-1474)*, in *Da Ottone III a Massimiliano. Gorizia e i conti di Gorizia nel Medioevo*, a cura di S. Cavazza, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2004, pp. 375-396; R. Gargiulo, *Mamma li Turchi*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 2006; I. Voje, *Il riscatto dei friulani dalla prigionia turca*, in «Memorie storiche forogiuliesi», LXVI, 1986, pp. 141-154; P. Preto, *Venezia e i Turchi*, Firenze, Sansoni, 1975, pp. 32-34; F. Cusin, *Il confine orientale d'Italia nella politica europea del XIV e XV secolo*, Trieste, Edizioni LINT, 1977, vol. II, pp. 164-165; Id., *Le vie d'invasione dei turchi in Italia nel secolo XV*, in «Archeografo Triestino», s. III, XIX, 1934, pp. 145-156. A. Cremonesi, *La sfida turca contro gli Asburgo e Venezia*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1976; si vedano inoltre A. De Pellegrini, *Note e documenti sulle incursioni turchesche in Friuli al cadere del secolo XV*, Venezia, Officine Grafiche C. Ferrari, 1913; Id., *Le incursioni turchesche in Friuli e i castelli di Porcia e Brugnera. Note e documenti*

diplomatica e propagandistica, Venezia seppe lanciare un messaggio politico internazionale atto a trovare il consenso romano e l'appoggio del mondo occidentale: Palma avrebbe dovuto rappresentare nella visione collettiva un baluardo contro il Turco, un bastione della cristianità dal grande valore simbolico. Non casualmente fu scelta come data convenzionale di fondazione il 7 ottobre, anniversario della vittoriosa battaglia di Lepanto, scontro avvertito come determinante per la preservazione territoriale e religiosa dell'Occidente: un giorno sacro per la Serenissima dunque e carico di forti valenze ideologiche[5].

La fortezza per tutta l'età moderna fu sede di acquartieramento di una soldatesca multinazionale, proveniente da diverse regioni d'Europa. Vi transitarono compagnie di ultramontani giunti dai paesi d'Oltralpe, con un'alta presenza di luterani e di calvinisti[6], e compagnie di ultramarini, composte da uomini reclutati nelle zone del Levante veneziano, nello Stato da Mar e, in numero ancor maggiore, vista la spregiudicata politica di arruolamento messa in atto dalla Repubblica nel XVI e XVII secolo, nella regione balcanica[7].

(1470-1499), Udine, Del Bianco, 1911; ID., *Timori dei turchi in Friuli durante la guerra di Cipro (1570-71)*, Pordenone, Arti Grafiche già F.lli Gatti, 1922. Fu proprio in seguito alle disastrose rotte di fronte alle invasioni degli *akinci* turchi in Friuli che Venezia comprese l'utilità di servirsi di truppe più agili della cavalleria pesante, equipaggiate con armi leggere e maneggevoli, adatte ad una tattica bellica flessibile, si veda MALLETT, *L'organizzazione militare*, cit., pp. 63-106.

[5] M. CAFFIERO, *La "profezia di Lepanto". Storia e uso politico della santità di Pio V*, in *I Turchi. il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di G. Motta, Milano, FrancoAngeli, 1998, pp. 103-121; L. PIEROZZI, *La vittoria di Lepanto nell'escatologia e nella profezia*, in «Rinascimento», XXXIV, 1994, pp. 317-363; A. OLIVIERI, *Il significato escatologico di Lepanto nella storia religiosa del Mediterraneo del Cinquecento*, in *Il Mediterraneo nella seconda metà del Cinquecento alla luce di Lepanto*, a cura di G. Benzoni, Firenze, Olschki, 1974, pp. 257-277. Tra la vasta bibliografia sugli aspetti militari ed ideologici della battaglia di Lepanto, segnalo in particolare A. PETACCO, *La croce e la mezzaluna: Lepanto 7 ottobre 1571, quando la cristianità respinse l'islam*, Milano, Mondadori, 2005; S. ANDRETTA, *La Repubblica inquieta. Venezia nel Seicento tra Italia ed Europa*, Roma, Carocci, 2000, pp. 169-200; J. FLORI, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Bologna, Il Mulino, 2003.

[6] Il ricorso a soldati d'Oltralpe si fece più consistente agli inizi del Seicento, con la crisi dell'Interdetto, e nel periodo della guerra gradiscana, quando giunsero in Friuli consistenti compagnie di olandesi, mentre i grigioni svizzeri costituirono fino alla metà del Seicento una fonte costante e privilegiata di arruolamento, J. R. HALE, *L'organizzazione militare di Venezia nel '500*, Roma, Jouvence, 1990, p. 157, p. 145. Per gli eserciti ultramontani, si veda inoltre R. BAUMANN, *I lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo medioevo alla guerra dei Trent'anni*, Torino, Einaudi, 1996. È stato rilevato come la Repubblica non si facesse scrupolo di stipulare accordi con i paesi protestanti nel perseguire la sua politica antispagnola, ANDRETTA, *La Repubblica inquieta*, cit., pp. 50-51.

[7] Ancor più spregiudicata fu la politica di arruolamento degli ultramarini, che si tradusse spesso in un vero e proprio ingaggio di infedeli, dato il radicale processo di islamizzazione subito da molte aree della regione balcanica a seguito dell'espansione ottomana e l'incerta frontiera tra

Nella piazzaforte friulana si trovava così stanziata la più eterogenea popolazione militare, espressione di una rilevante pluralità confessionale che mosse l'intervento dell'Inquisizione romana, allarmata soprattutto per la consistente presenza, in un territorio ormai fortemente controllato, di uomini di religione riformata provenienti dall'Europa del nord: non si dimentichi che per la coscienza cattolica della Controriforma il termine ultramontano era venuto ad assumere una connotazione fortemente negativa, tale da divenire di per sé sinonimo di eretico[8].

La fortezza, come è noto, fu fondata nel 1593 e pertanto il *corpus* documentario inquisitoriale ad essa relativo, conservato nell'Archivio Storico dell'Arcidiocesi di Udine, manca quasi interamente di carte cinquecentesche, mentre è costituito prevalentemente da atti seicenteschi e in minor misura settecenteschi. Le testimonianze qui riportate si fermano al 1660 per quanto riguarda la documentazione prodotta dal Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia per la riconciliazione di soldati oltramontani e giungono invece fino a Settecento inoltrato per le riconciliazioni dei cristiani rinnegati. In entrambi i casi, si tratta generalmente di fascicoli di poche carte, che appaiono tuttavia di grande interesse

---

cristianità e l'islam nella regione. Lo attestano anche i numerosi rinnegati comparsi nei tribunali inquisitoriali friulani, per i quali l'occasione del ritorno in cristianità fu l'arruolamento al servizio della Serenissima e questo spiega la grande concentrazione dei casi d'apostasia del fondo aquileiese. Tranne rare eccezioni infatti, tutti i riconciliati furono soldati della fortezza di Palma, reclutati nei territori balcanici. Divenne un cappelletto, ad esempio, il rinnegato Giovanni Paulovich, «dalmatino della Villa d'Imota, sotto il dominio turchesco», presentatosi al Sant'Ufficio a Udine il 30 giugno1626: «Finalmente, per la vicinanza dei paesi di christiani, scampai da questa servitù et entrai per soldato a cavallo di capelletto sotto il capitan Bortolo soprascritto, dal quale son stato condotto nella fortezza di Palma», Archivio Storico dell'Arcidiocesi di Udine (d'ora in poi ASAUd), *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 24 (=1301), fasc. 838, c. 1v; si veda G. MINCHELLA, *I processi del Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia per apostasia all'islam contro i soldati della fortezza di Palma (1605-1652)*, in «Metodi & Ricerche», n.s., XXIV, 1, 2005, pp. 7-31, la citazione a p. 15. Ma è noto che il Senato veneziano, dopo la disastrosa sconfitta di Agnadello, prese in considerazione perfino un'alleanza militare con gli ottomani e la possibilità di condurre trattative con i consiglieri del sultano per l'ingaggio di cavalleria turca, HALE, *L'organizzazione militare*, pp. 146-147. Sull'esercito veneziano dell'età moderna, si veda ancora L. PEZZOLO, *Fonti e problemi per la storia dell'esercito veneziano nella prima età moderna*, in *Al di là della storia militare: una ricognizione sulle fonti*, a cura di L. Antonielli, C. Donati, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004, pp. 31-38.

[8] I. FOSI, *Roma e gli "ultramontani". Conversioni, viaggi, identità*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 81, 2001, p. 352 e nota. Sul pericolo ancora rappresentato dai soldati stranieri protestanti al finire dell'età moderna, S. LORIGA, *Soldati. L'istituzione militare nel Piemonte del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1992. Per uno studio sociale degli eserciti e in particolare per le relazioni tra il mondo militare e le istituzioni politiche e sociali, DONATI, *Una fonte per lo studio sociale dei reggimenti italiani dell'esercito imperial-regio nel Settecento*, in *Al di là della storia militare*, cit., pp. 168-169.

per la peculiarità delle informazioni che se ne ricavano. Sono materiali che ricostruiscono singole esperienze di vita, riconsegnando alla storia l'unicità irripetibile di ogni vissuto personale, pur con il limite ovvio dell'attendibilità di autobiografie raccolte in sede giudiziaria; ma rimandano anche a contesti più generali, in una continua relazione tra l'individuale e il collettivo, tra il singolo soggetto e il contesto storico-sociale di cui fu espressione, permettendo un'analisi di tipo seriale. Nel più recente panorama storiografico, queste fonti inquisitoriali vengono così a costituire nuovi e importanti strumenti per lo studio della storia militare, sociale e della mentalità e ci permettono di guardare inoltre al *modus operandi* del tribunale di fede in una situazione difficile quale fu la fortezza di Palma[9].

Il presente contributo si avvale principalmente di fascicoli processuali, ma di grande interesse si è rivelata anche la corrispondenza intercorsa tra i magistrati veneziani al governo della piazzaforte e il Senato della Repubblica. La ricerca ha messo così in luce uno spaccato a largo raggio e prospettive diverse, da cui emergono tre sostanziali questioni:

1 La flessibile e accorta politica perseguita da Venezia, improntata ad assicurarsi il totale controllo della piazzaforte e la gestione di una soldatesca tanto composita. Appare evidente la ferma posizione della Repubblica in difesa della propria giurisdizione (anche spirituale) sulla fortezza, in opposizione ad ogni ingerenza ecclesiastica e inquisitoriale, tanto da poter affermare che questo atteggiamento della Serenissima fece di Palma un'oasi di relativa libertà religiosa nell'Italia della Controriforma.

2 Di contro, è manifesta la vigile attenzione del tribunale di fede periferico. Basti pensare che gli inquisitori generali di Aquileia si recarono più volte personalmente nel presidio e che vi venne istituito un vicariato foraneo del Sant'Ufficio, con lo scopo primario di rendere capillare e immediato l'intervento inquisitoriale, secondo quanto dettava la stessa geografia del pericolo, segnata dai luoghi di grande concentrazione ereticale[10]. La struttura de-

[9] Sull'attenzione della recente storiografia alle fonti inquisitoriali per una ricostruzione della storia militare, religiosa e sociale dell'Europa dell'età moderna, cfr. *Eserciti e carriere militari nell'Italia moderna*, a cura di C. Donati, Milano, Unicopoli, 1998 ; S. PEYRONEL, *Frontiere religiose e soldati in antico regime: il caso di Crema nel Seicento*, in *Alle frontiere della Lombardia. Politica, guerra e religione nell'età moderna*, a cura di C. Donati, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 19-40.

[10] Le vicarie furono istituite, probabilmente su decisione dei singoli inquisitori e in assenza di una decisione centrale, nelle zone ritenute di più pericolosa diffusione dell'eresia, aree «calde» quali, i porti, le fortezze, gli ospedali, dove maggiore era la circolazione di stranieri, G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 66-72. Con l'istituzione di questi tribunali secondari, sorti nella diocesi di Aquileia e Concordia generalmente a partire dagli

centrata, affidata ad un commissario delegato a contatto diretto con la difficile realtà di quell'ambiente cosmopolita, avrebbe dovuto garantire un miglior funzionamento del tribunale. Il presidio friulano fu oggetto di costante attenzione anche da parte della Sacra Congregazione romana, come attestano le lettere inviate agli inquisitori generali di Aquileia, aventi per oggetto la preoccupante presenza di soldati eretici e le difficoltà incontrate dall'Inquisizione nell'intervenire contro questi militari della Serenissima[11].

---

anni '30 del Seicento, si giunse «ad un'umanizzazione della figura inquisitoriale prima lontana e sconosciuta ai più», ottenendo anche un controllo più capillare sui fedeli e sul clero, G. PAOLIN, *Inquisizione e confessori nel Friuli del Seicento: analisi di un rapporto*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, a cura di A. Del Col e G. Paolin, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 177-178. Sull'argomento si vedano inoltre A. PROSPERI, *Vicari dell'Inquisizione fiorentina alla metà del Seicento. Note d'Archivio*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», VIII, 1982, pp. 73-90, 275-304; ID., *Tribunali della coscienza*, pp. 180-193, 323-335, 340-341; E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006, pp. 110-117; A. BIONDI, *Lunga durata e microarticolazione nel territorio di un ufficio dell'Inquisizione: il «Sacro Tribunale» a Modena (1292-1785)*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 73-90; S. PEYRONEL, *Podestà e inquisitori nella montagna modenese. Riorganizzazione inquisitoriale e resistenze locali (1570-1590)*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna*, cit., pp. 203-232; A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia, dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 518-519. Nella fortezza di Palma l'istituzione di un vicariato foraneo dell'Inquisizione si potrebbe far risalire al 1607, data in cui cominciano ad essere testimoniate sedute regolari del Sant'Ufficio nel convento di San Francesco; si veda la procedura sommaria contro Vittoria de Baldi e Marina Delfino: ASAUd, *Curia Arcivesco*vile, *Sant'Ufficio*, b. 21 (=1298), fasc. 657, c. 1r. Per l'elenco dei vicariati foranei dell'Inquisizione istituiti nelle diocesi di Aquileia e Concordia: L. DE BIASIO, *Note storiche sul S. Officio di Aquileia e Concordia durante i secoli XVII e XVIII*, in *I processi dell'Inquisizione in Friuli dal 1648 al 1798*, Villa Manin di Passariano, Centro regionale di catalogazione dei beni culturali, 1978, pp. 107-111.

[11] Le lettere agli inquisitori del Sant'Ufficio di Aquileia attestano un vigile controllo centrale sui problemi della fortezza, che si spingeva perfino a seguire gli spostamenti individuali in una realtà di continua mobilità geografica come il mondo militare. Per citare solo qualche esempio, nel 1613 fu oggetto dell'attenzione romana il caso di un bigamo, come prova la lettera del cardinale Millino all'inquisitore di Aquileia, fra Ignazio Pino da Cagli: «Reverendo padre, il padre inquisitore di Faenza ha dato aviso a questa sacra Congregazione che Domenico Rondinelli da Lugo ha preso per moglie nella città di Palma una donna chiamata Betta, nipote di Michele Pettinetti, dalla quale ha anco una figliuola, non ostante che habbia la prima moglie in Lugo, chiamata Maria. Però scrivo con questo spaccio a detto inquisitore che mandi a vostra riverentia la fede del matrimonio contratto in Lugo et della sopravvivenza della prima moglie. Et quando ella haverà ricevute dette scriture, costandoli che detto Domenico habbia preso moglie in Palma, lo facci carcerare et conosca la sua causa con i debiti termini di giustitia, avertendo di procedere con la debita diligenza et secretezza per haverlo sicuramente nelle mani, né faccrà mossa invano, acciò non si metta in fuga, et a suo tempo dia aviso del seguito. Et si conservi sana». Di Roma, 15 di luglio 1613, ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Officio*, b. 59 (=1336), *Epistolae Sacrae Congregationis*

3 E, infine, traspare tutta una dimensione socio-culturale e antropologica propria del mondo militare dell'età moderna. Pur in un contesto giudiziario, in una situazione di comunicazione fortemente condizionata e unidirezionale, attraverso verbali filtrati dall'ottica inquisitoriale e schematicamente rispondenti a griglie predisposte, emerge a volte il mondo mentale di questi uomini d'arme, il loro vero sentire: dai discorsi si delinea, inaspettatamente, uno spaccato culturale in cui i temi religiosi occupano uno spazio preponderante, rivestono una dimensione abituale, alla stregua di altri aspetti fortemente pervasivi della vita quotidiana del soldato. Viene così alla luce un universo animato da elementi trasversali alle nazionalità e alle identità confessionali, quali la diffusa lettura di libri di controversia religiosa, che divenivano poi oggetto di riflessione e di discussione; emergono le più diverse superstizioni, il ricorso a sortilegi per trovare protezione dalle armi nemiche, per godere della fortuna al gioco o per conquistare le donne: i tre grandi sogni del soldato[12].

Sancti Officii ab anno 1588 inclusive usque ad 1614 inclusive, sub data. Sull'importanza della corrispondenza epistolare tra Congregazione romana e sedi periferiche dell'Inquisizione, rimando a P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli, 1563-1625*, Trieste-Napoli, Edizioni Università di Trieste-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2001; J. TEDESCHI, *Prefazione* a P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione*, cit., pp. V-IX; ID., *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 57-60.

[12] Nei costituti dei militari appare frequente il ricorso a pratiche magiche o all'uso di oggetti scaramantici che promettevano di scampare alla morte in battaglia, di godere delle donne o di avere fortuna al gioco, come appare dal costituto di Silvio Schiavetto, spontaneamente comparso al tribunale di fede il 9 aprile 1655: «"Devo dire solamente che ritrovandomi nell'armata come sopra, taluni soldati havevano delle horationi adosso e dicevano fussero valevoli contro l'archebugiate, ma poi vedendoli morire, dissi: "Hanno delle horationi adosso e pur son morti". Ho poi veduti dell'altri che havevano delli bollettini, dicono scritti dal diavolo, per resistere all'archebugiate, e resistevano mangiando detti bollettini ogni ventiquattro hore uno". Et hoc dicto dedit reverendissimo patri inquisitori generali cartam pergamenam manu scriptam cuius titulum est *Magnum scutum di Davide* et quam mandavit reverendissimus pater inquisitor hic apponi et dictus sponte comparens subiunxit: "Questa carta me la diede un francese, dicendomi valere se uno mi volesse assaltare o in guerra, ma non se io volessi andare ad ammazzar uno o far qualche tradimento. L'ho creduto e portata addosso"», ASAUd, *Curia Arcivesco*vile, *Sant'Ufficio*, b. 39 (=1316), fasc. 286, c. 4r. Interessante a questo proposito è anche il costituto di Giovanni Bolfino, dove si descrive una pratica per la conquista delle donne: « "Padre, mi fu insegnato da soldati che dovesse pigliare un chiodo d'una cassa da morto e piantarlo in un luoco dove si crede habbi orinato una donna [...] Interrogatus se ha proferito parole di sorte alcuna, over se li son state insegnate, respondit: "Quelli che mi hanno insegnato ciò hanno detto che bisogna proferire altre parole et io li soggiunse me l'insegnassero, ma non volsero insegnarme, ma io avevo desiderio sapere il tutto per conseguire il mio intento e così, per non sapere dette parole, ho fatto come di sopra ho asperto, cioè ho preso un chiodo d'una cassa d'un morto et l'ho piantato in un loco dove havevo prevenuto una tal donna haveva orinato, ma però non viddi efetto alcuno ben-

Il difficile intervento dell'Inquisizione in fortezza

Per la Repubblica, Palma «unica e diletta figliuola» della Serenissima, come ebbe a definirla il provveditore Nicolò Dolfin il 26 luglio 1605[13], doveva godere di particolari protezione e immunità. Per questo motivo Venezia mostrò grande fermezza nell'impedire ogni ingerenza ecclesiastica in difesa della propria giurisdizione statale e in più occasioni condizionò l'operato del Sant'Ufficio, limitandone fortemente l'intervento. La storia veneziana della fortezza fu contrassegnata da ripetuti conflitti giurisdizionali, che si manifestarono sin dai primordi, ad iniziare dalla controversia per la competenza spirituale. Venezia si dimostrò ferma nel difendere con «gelosia» i privilegi di cui avrebbe dovuto godere la nuova piazzaforte, rifiutando la giurisdizione religiosa del patriarca d'Aquileia, nella cui diocesi Palma era sorta, e fu altrettanto irremovibile nel pretendere che la prima e più importante chiesa del presidio venisse annessa alla basilica di San Marco, godendo delle stesse prerogative di quella e fosse quindi di diretta dipendenza dogale. In modo inequivocabile si espresse il Senato il 5 dicembre 1600:

> Et anco questa chiesa di San Marco di Palma dev'essere della Republica, poiché la Republica ha fatto quella fortezza in campagna rasa, dove non

ché la mia volontà era pronta a peccare con quella se fosse venuta, ma non comparse"», ASAUd, *Curia Arcivesco*vile, *Sant'Ufficio*, b. 36 (=1313), fasc. 93, c. 1r. E ancora riferì Giangiacomo Baldiolo, rinnegato comparso al tribunale nel dicembre 1651: «"I segreti erano per far polvere da guarire i mali, le ferite, da far de giochi, polvere che toccato adosso a una donna a carne nude, anco su la mano, la fa venire dove altri volle. Di più, vi era un segreto da pigliare figurine stampate con l'imagine della Madona santissima, da porsi sotto la tovaglia del altare, sula pietra sagrata; poi che vi erano state dette tre messe sopra et tre volte consacrate, pigliar una di quelle figure, tenerla adosso, andar a giocare, che per tre volte quel tale havrebbe sicuramente vinto, che però potteva venturare somma di danari nel gioco per tre volte"», ASAUd, *Curia Arcivesco*vile, *Sant'Ufficio*, b. 37 (=1314), fasc. 168, c. 6r. Sugli aspetti antropologici, C. GINZBURG, *L'inquisitore come antropologo*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di R. Pozzi, A. Prosperi, Pisa, Giardini Editori, 1989, pp. 23-33; G. P. GRI, *Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione*, Trieste-Montereale Valcellina, Università di Trieste – Circolo Culturale Menocchio, 2001.

[13] «La fortezza di Palma deve essere tenuta con gran gelosia, come unica e diletta figliuola di questa città, ma così tenera che ancora le manca il maggior nervo delle forze, ch'è la nobiltà e il popolo, onde, essendo raccomandata alla soldatesca solamente et situata nelli ultimi confini di questo Stato, bisogna guardarla con accuratissima diligenza», TAGLIAFERRI, *Relazioni dei rettori veneti in terraferma*, cit., p. 134.

v'era alcuna casa, et è stato un nuovo acquisto et una creatione et eretione nuova, che non era stata prima et perciò merita privilegio speciale[14].

La basilica di San Marco in Venezia sottostava infatti al diretto giuspatronato del principe, secondo quanto recitava l'antica formula: «Governi il primicerio nello spirituale la chiesa, ma come dal doge gli sarà ordinato» e quanto confermano le parole rivolte nel 1580 dal doge Nicolò da Ponte al primicerio di San Marco: «L'assoluto governo della chiesa di San Marco [...] è la cosa più chiara che habbiamo»[15].

Come quella di San Marco, anche la chiesa di Palma doveva dunque sottostare alla sola autorità dogale. Guardare alla storia religiosa della fortezza significa allora guardare altresì alle posizioni assunte da Venezia, per la quale le esigenze della politica rivestirono sempre un valore assolutamente preminente[16]. L'atteggiamento dei provveditori generali al governo della piazzaforte fu significativa espressione di una concretezza politica capace di valutare di volta in volta circostanze e condizioni, seguendo convenientemente direzioni contrastanti, che andavano ora al riconoscimento dell'autorità ecclesiastica, ora alla decisa contrapposizione in difesa della propria autonomia e della giurisdizione statale. In questa prospettiva il Santo Officio e il generalato furono due poteri che si contrastarono fortemente, arrivando anche allo scontro aperto. Basti pensare alla condotta risoluta di Nicolò Sagredo nel 1600 in difesa delle soldatesche francesi, che l'Inquisizione voleva assoggettare al proprio controllo perché for-

[14] Intervento al Senato di Leonardo Donato, il 19 ottobre 1600, ASVe, *Expositiones Aquileiae*, lib. X, 5 dicembre 1600, riportato anche in DAMIANI, *Il duomo di Palma*, cit., p. 31.

[15] P. PRODI, *Chiesa e società*, in *Storia di Venezia*, VI, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994, p. 332. Sulla giurisdizione della cappella di San Marco a Venezia, G. COZZI, *Giuspatronato del doge e prerogative del primicerio sulla Cappella Ducale di San Marco (secoli XVI-XVIII). Controversie con i procuratori di San Marco de supra e con il patriarca di Venezia*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CLI, 1992-1993, pp. 1-69.

[16] Sugli scontri di natura giurisdizionale tra Venezia e Roma restano di fondamentale riferimento B. CECCHETTI, *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della religione*, 2 voll., Venezia, Naratovich, 1874; A. BATTISTELLA, *La politica ecclesiastica della Repubblica Veneta*, in «Archivio Veneto», s. II, 16, 1898, pp. 386-420; A. STELLA, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964; A. DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia (1500-1550)*, in «Critica Storica», XXV, 1988, pp. 244-294; ID., *L'Inquisizione romana e il potere politico nella Repubblica di Venezia, (1540-1560)*, in «Critica Storica», XXVIII, 1991, pp. 189-250; ID., *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557-1559*, prefazione di A. Jacobson Schutte, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste-Centro Studi Storici Menocchio, 1988, pp. CXLV-CLXXVI.

mate quasi esclusivamente da calvinisti[17]. Eloquenti in merito i dispacci di Andrea Minotto, provveditore nel difficile periodo immediatamente successivo all'Interdetto, dai quali veniamo a conoscere che l'inquisitore generale di Aquileia Girolamo Asteo fu costretto a fuggire dallo stato veneto per il suo rifiuto di assolvere un funzionario della fortezza[18].

E ancora risultano emblematici i dispacci di Antonio Grimani (provveditore generale all'epoca della guerra gradiscana), relativi ad un contenzioso verificatosi in merito alla pertinenza in un processo che l'Inquisizione voleva istruire contro un soldato, accusato di aver recato oltraggio all'ostia consacrata; le parole del magistrato veneziano esprimono la piena consapevolezza di un mandato politico e militare volto prioritariamente al buon governo della piazzaforte, nonché la coscienza del rischio che avrebbe comportato permettere l'intervento inquisitoriale contro un soldato della Repubblica:

> Porre un soldato alla inquisitione con poner confusione nella soldatesca mischiata di tante nationi, con svantaggio di questa fortezza et di queste arme. La Serenissima Repubblica non cederà mai di religione et culto divino a qual si vogli principe né suoi rappresentanti[19].

D'altra parte Venezia aveva tutto l'interesse pratico nel permettere ai soldati di continuare a professare il proprio credo religioso: la composizione di quell'esercito formato da uomini di nazioni e di lingue diverse creava già problemi di gestione, cui le relazioni di fine mandato dei provveditori generali più volte fecero riferimento, lamentando come la natura ibrida dell'esercito facesse insorgere ulteriori complicazioni nel comando, dalla difficoltà di impartire gli ordini, per cui si rendeva necessario l'intervento di interpreti, alla rivalità fra le compagnie di diversa nazionalità per la disparità del soldo, determinata dalla stipulazione di contratti più o meno vantaggiosi con la Repubblica. Ne riferisce il provveditore generale Nicolò Sagredo nel maggio del 1602:

> Delle compagnie francesi, le quali sono state sempre bellissime et piene de soldati avezzi alla guerra, dirò solo che trovai esse compagnie al mio arrivo a Palma in gran disordine, perseguitate dalli capitanii italiani che non potevano patir di veder questi ben pagati et essi con paga così ristretta; con-

[17] ASVe, *Senato Secreta*, III, *Dispacci Rettori*, *Palma*, *1600* , fz. 5, (Nicolò Sagredo al Senato, 11 giugno 1600).

[18] ASVe, *Senato Secreta*, III, *Dispacci Rettori*, *Palma*, *1608*, fz. 8, (Andrea Minotto al Senato, 6 aprile 1608, lettera acclusa, datata 5 aprile 1608).

[19] ASVe, *Senato Secreta*, III, fz. 15, *Dispacci Rettori*, *Palma*, 1617 (Antonio Grimani al Senato, 16 febbraio-13 marzo 1617).

> venni severamente ammonir essi capitanii italiani et minacciarli di castigo ancora et che non toccava ad essi voler poner legge a Vostra Serenità di pagar li soldati più in un modo che nell'altro[20].

In una situazione tanto problematica, non era certo la mancanza di uniformità religiosa a preoccupare la Repubblica, mentre assumeva fondamentale importanza la possibilità di gestire senza aggiuntivi inconvenienti una soldatesca che frequentemente dava segni di insofferenza e di insubordinazione per il soldo troppo basso: «La consuetudine vigente voleva che il fante ricevesse una paga all'atto dell'arruolamento, un'altra alla rassegna prima dell'imbarco e una terza al momento dell'arrivo. Il soldato tendeva naturalmente a spendere subito le prime due. La terza veniva trattenuta dal capitano, come rimborso dilazionato per l'archibugio, il morione, il paglericcio e il mantello distribuiti ad ogni soldato; fino alla quarta paga, quindi, gli uomini rimanevano senza nulla con cui mantenersi. Di quest'ultima poi una parte veniva trattenuta per concorrere al rimborso delle spese d'equipaggiamento; un'altra quasi certamente veniva versata al capitano per remunerare il prestito anticipato. Quand'anche il soldato fosse riuscito a scaricare questi oneri entro la quinta o sesta paga, il soldo rimaneva comunque insufficiente»[21].

Il provveditore Alvise Priuli denunciava la povertà dei soldati, costretti a mantenersi con lavori aggiuntivi:

> Et seben son fuggiti in tempo mio circa dusentotrenta soldati, difetto ordinario per la comodità che hanno di salvarsi, et peggio sarria seguito se li capitani non havessero cura di sumministrargli giornalmente le loro paghe, come in ditta piazza è stato sempre solito di farsi, tuttavia quasi sempre hanno tenuto le loro compagnie rimesse et se non vi è quella dei soldati che se vorria, la prima causa è la poca paga, perché non hanno più di dodici soldi al giorno et convengono sforzatamente lavorar a l'escavatione o fabriche, come hanno sempre fatto. [...] A me piacerebbe sommamente che li soldati potessero vivere con la loro paga et che non havessero necessità di lavorare, seben da molti è laudato et è vero che sia miglior il soldato uso al patire et alle fatiche del guastatore[22].

---

[20] TAGLIAFERRI, *Relazioni dei rettori veneti in terraferma*, cit., p. 110. Sul reclutamento di soldati forestieri e sull'aspetto ibrido dell'esercito veneziano cfr. HALE, *L'organizzazione militare di Venezia*, cit., pp. 141-208.

[21] HALE, *L'organizzazione militare di Venezia*, cit., p. 233.

[22] TAGLIAFERRI, *Relazioni dei rettori veneti in terraferma*, cit., pp. 90-91. Sul lavoro straordinario dei soldati, visto anche come occasione di integrazione sociale, S. PEYRONEL, *Frontiere religiose*, cit., p. 36; S. PERINI, *Lo stato delle forze armate della terraferma veneta nel secondo Settecento*, in «Studi veneziani», n. s. XXIII, 1992, p. 223.

Le magre condizioni di vita portavano spesso alla fuga dal presidio, facilitata dalla vicinanza dei territori asburgici, come lamentano ampiamente altre relazioni di fine mandato al Senato:

> Servendosi di una gavetta di corda da schioppo et quela legata doppia al moschetto, facilmente si calò nella fossa et, aspettato il trapassarsi della ronda, montato sopra la controscarpa, s'incamminò per andar verso propria casa[23].

E ancora:

> Ritrovati la passata settimana tre soldati che fabricavano et annodavano corda et altro per scallar la muraglia. Per frenare con qualche esemplarità questo disordine che va con tanto discapito della serenità vostra progredendo, gli feci gettar il dato e conforme l'uso militare ne obligai uno ad esser moschettato e gli altrri due condannati dieci anni alla galera et li trasmisi in numero di cinque al magistrato eccellentissimo dell'Armamento. Il rigore ad ogni modo non divertì che due altri il giorno suseguente non intraprendessero la fugga et che un altro la passata notte non facesse lo stesso[24].

Indagare sul credo o sul comportamento religioso delle soldatesche e sottoporle al controllo repressivo dell'Inquisizione, avrebbe significato incrementare scontento e defezioni e accrescere un'immagine internazionale della fortezza già alquanto negativa, rendendo in tal modo ancora più difficoltoso assoldare genti disposte a militarvi: problema questo che si presentò sin dagli inizi ai governatori veneziani, se il provveditore generale Marcantonio Memmo il 26 aprile 1599 già scriveva: «Il male anco è che portano altrove cativa fama di quella piazza, la quale non è in nessuna riputazione presso soldati, anzi si schivano grandemente d'andarvi»[25].

L'arruolamento nelle file della Serenissima, almeno per quanto riguardava le milizie della terraferma, non sembrava quindi prevedere alcun vaglio sull'ortodossia dei soldati, elemento che chiama ad una riflessione sulla mancata uniformazione alla pubblicistica e alla catechesi controriformistiche di disciplina e disciplinamento delle soldatesche in età moderna, di cui *Il soldato*

[23] ASVe, *Senato Secreta*, III, fz. 40, *Dispacci Rettori*, *Palma*, 1657 (Sebastiano Michiel al Senato, 11 febbraio 1657).

[24] ASVe, *Senato Secreta*, III, fz. 42, *Dispacci Rettori*, *Palma*, 1659 (Giovanni Sagredo al Senato, 1 giugno 1659).

[25] Tagliaferri, *Relazioni dei rettori veneti in terraferma*, cit., p. 69.

christiano del gesuita Antonio Possevino, fortunato manuale pensato e scritto per i militari, fu la più nota e diffusa espressione[26].

Si è autorizzati a pensare invece a convenzioni *ad hoc*, alla stipulazione di taciti contratti all'atto dell'ingaggio, che tutelassero i contingenti militari anche per quanto riguardava la professione di fede, come pare confermare il costituto del calvinista Francesco De Brevi da Rotterdam, arruolato in una compagnia di grigioni, comparso al Sant'Ufficio di Aquileia il 27 agosto 1616, all'epoca della guerra gradiscana:

> Mi partii per Franza et poi sono venuto in Italia per servire san Marcho, in questa guerra del Friuli, sotto nome di Grisoni et fin hora sempre son vissuto alla calvinista. Havevo questo privillegio dalla Repubblica, che compagnia dei Grisoni di vivere conforme alle conscientie loro[27].

L'azione repressiva inquisitoriale restò in Palma limitata ed ininfluente, tanto che ci si poteva permettere di mostrare pubblicamente la propria diversità religiosa senza temere il tribunale di fede. Era notoriamente risaputo all'epoca che rifugiarsi fra le mura della fortezza, sotto l'egida della Serenissima, fosse sufficiente per sfuggire all'Inquisizione. Si ha notizia che a questo espediente

[26] ANTONIO POSSEVINO, *Il soldato christiano con l'istruttione dei capi dello essercito catholico. Composto dal R. Padre Antonio Possivino della compagnia di Giesu. Libro necessario a chi desidera sapere i mezzi per acquistar vittoria contra heretici turchi et altri infedeli. Non più stampato*, in Roma, Per li heredi di Valerio et Luigi Dorici, 1569; ID., *Il soldato christiano con nuove aggiunte*, in Venetia appresso Domenico Imberti, 1604. Da evidenziare che la prima edizione del testo apparve con caratteri inusitatamente grandi per poter essere letta dai soldati comuni alfabetizzati. E va ricordato anche C. PALAZZOLO, *Il Soldato di Santa Chiesa per l'institutione alla pietà dei centomila Fanti e dei diecemila Soldati a cavallo delle Militie dello Stato Ecclesiastico...*, in Roma appresso Luigi Zanetti, 1606: libro dedicato a delineare qualità morali e militari del perfetto soldato pontificio. Sul disciplinamento del soldato cattolico, tra la bibliografia esistente, rimando a V. LAVENIA, *Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna*, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, a cura di G. P. Brizzi, G. Olmi, Bologna, Clueb, 2007, pp. 37-54; S. PEYRONEL, *Educazione evangelica e catechistica: da Erasmo al gesuita Antonio Possevino*, in *Ragione e 'civilitas'. Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, Milano, FrancoAngeli, 1986, pp. 73-95; G. BRUNELLI, *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello stato della Chiesa (1560-1644)*, Roma, Carocci, 2003; ID., *Identità dei militari pontifici in età moderna. Questioni di metodo ed uso delle fonti*, in *Militari e società civile nell'Europa dell'età moderna (XVI-XVIII)*, a cura di C. Donati, B. R. Kroener, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 313-350; A. PROSPERI, *«Guerra giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento*, in *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, a cura di M. Franzinelli, R. Bottoni, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

[27] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 23 (=1300), fasc. 779, cc. 1r-v. Resta da chiedersi se il dato si può anche leggere in relazione al rapporto preferenziale instaurato dalla Repubblica con i Grigioni, HALE, *L'organizzazione militare*, cit., p. 45.

ricorsero alcuni individui della zona indagati per delitti contro la fede, consapevoli che la speciale protezione sotto cui era posta la fortezza permetteva di godere di particolare immunità a tutti coloro che lì si trasferivano o si facevano soldati[28].

Di contro, le carte inquisitoriali attestano la vigile attenzione del Sant'Ufficio di Aquileia nei confronti della nuova piazza militare, sin dalla fase iniziale d'utilizzazione. La fortezza fu avvertita come una realtà particolarmente problematica, un luogo infetto e soprattutto un pericoloso focolaio di propagazione dell'eresia, che esponeva anche la tranquilla popolazione rurale del territorio circostante alla contaminazione ereticale. Il primo documento inquisitoriale relativo al presidio veneziano testimonia un intervento decisamente tempestivo da parte del tribunale di fede: porta la data del dicembre 1594, epoca in cui non era ancora stata ultimata la costruzione della cinta fortificata nè dei quartieri per le guarnigioni militari, che trovavano alloggio nei villaggi vicini, a diretto contatto con gli abitanti, aumentando così il pericolo del contagio[29].

Si tratta di una denuncia per sospetto di eresia inoltrata da un pievano della zona contro il capitano di uno dei nove baluardi della cerchia muraria, delazione da cui traspare l'allarme del clero per la possibile diffusione delle proposizioni ereticali tra la gente cattolica. Vi si diceva espressamente:

> Essendo un Giulio Fiorentino, qui capo d'un baloardo, qual habita in Soto Selva, mia parochia, qual mi va sovertendo la zente, sicome ozi ho inteso da uno Piero Cuzano de Sottoselva, disendo che san Pietro non fu primo pappa né intercessione della gloriosa madre né santi non valano né sia

[28] ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio*, b. 19 (=1296), fasc. 537; Ivi, b. 19 (=1296), fasc. 507. Si veda A. BATTISTELLA, *Il S. Officio e la riforma religiosa in Friuli. Appunti storici documentati*, Udine, Gambierasi, 1895.

[29] L'insufficienza degli alloggiamenti per i militari resterà un problema insoluto nel lungo periodo: «Trovai appresso mancamento grande d'alloggiamenti per soldati, massime dopo la remissione ch'io feci di gente nuova forestiera [...] conveniva un terzo et più d'essi ricoverarsi per la fortezza in case d'affitto con tre et quattro lire per testa al mese, peso veramente insopportabile, che oltre il danno riusciva a soldati di grandissimo disgusto. Conosciuto d'avantagio questo bisogno lo rapresentai alla Serenità Vostra, dalla quale fu vivamente abbracciata la provisione di fabricare due altri quartieri a sollevatione di quelle militie et molto più perché in evento di dar all'armi in tempo di notte si potessero haver li soldati raccolti et pronti all'occorrenze de bisogni», TAGLIAFERRI, *Relazioni dei rettori veneti in terraferma*, cit., p. 195.; la scarsità di alloggi fu problema comune a molte fortezze, ma verrà a promuovere, come il lavoro straordinario, fenomeni di integrazione con la società civile, PEYRONEL, *Frontiere religiose*, cit., p. 34; M. RIZZO, *Militari e civili nello stato di Milano durante la seconda metà del Cinquecento. In tema di alloggiamenti militari*, in «Clio», XXIII, 4, 1987, pp. 563-596.

peccato alcuno il magnar carne venerdì e sabo né li tempore, alligendo a quelle zente la Bibia et evangeli interpretati falsamente[30].

Nell'ottica romana diventava perciò indispensabile indagare i comportamenti, sorvegliare sull'ortodossia, eppure l'intervento dell'Inquisizione in fortezza fu debole e controllato dalla Repubblica; si pensi che anche il clero locale temeva di incorrere nelle ritorsioni delle autorità venete denunciando al Sant'Ufficio i casi sospetti, specie se si trattava di personalità in vista. Così scriveva nel 1603 all'inquisitore di Aquileia il cappellano dell'ospedale di Palma, per giustificare la sua mancata tempestività nel deferire il comportamento irreligioso di un patrizio veneziano abitante in fortezza:

> Io sempre ho auto animo di revelar questa cosa al Santo Offitio per obedir all'editto, ma, per il pericolo che si correno, ho defferito finchè sia venuto nuovo generale[31].
>
> E ancora, in una successiva lettera:
>
> Hora dico di più in questo foglio, quale desidero che non sia veduto per il pericolo grande che incorerei[32].

Questo basta a dimostrare lo scarto riscontrato tra la rilevanza numerica degli interventi di riconciliazione e l'alta presenza di militari potenzialmente eterodossi. Le cifre parlano da sole. Per citare degli esempi significativi, all'epoca della guerra gradiscana, dal 1615 al 1617, periodo che vide il più alto acquartieramento di soldati in tutta la storia veneziana della fortezza (si parla di circa tremila presenze), le riconciliazioni di soldati non cattolici furono soltanto una nel 1615, quella di Heiremias Vannuver, soldato luterano di Augusta[33]; si fermano a due nel 1616, con la spontanea comparizione di due calvinisti[34]; nel 1617 si registrano le sole abiure di un rinnegato e di un hussita[35]. Volendo continuare, per il 1618 non è registrata alcuna attività del tribunale e per il 1619 abbiamo notizia di un'unica procedura di riconciliazione, relativa all'abiura di Henrik Maler, calvinista olandese[36]. E l'elenco potrebbe proseguire nel lungo

[30] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 13 (=1290), fasc. 250, *Lettera di Bernardo Montanario al luogotenente patriarcale Giovanni Battista Scarsaborsa*, 18 dicembre 1594.

[31] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 19 (=1296), fasc. 544, cc. 3r-v.

[32] Ivi, c. 4r.

[33] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 23 (=1300), fasc. 773.

[34] Si tratta del soldato olandese Francesco de Brevi da Rotterdam, Ivi, b. 23 (=1300), fasc. 779, e del soldato francese Giovanni Oliviero, Ivi, b. 23 (=1300), fasc. 780.

[35] Si tratta del soldato albanese Giorgio da Rumoli, ivi, fasc. 783, e del soldato tedesco Cristoforo Croce, Ivi, b. 23 (=1300), fasc. 783.

[36] Ivi, fasc. 799.

periodo con cifre simili, con un eccezionale incremento delle conversioni nel biennio 1630-1631 e nel 1641, anno che vide la riconciliazione di sette rinnegati, tre greco-scismatici e un calvinista: un numero di interventi che di per sé può sembrare irrilevante, ma nella storia inquisitoriale di Palma risulta invece molto significativo[37].

Resta ancora da dire che tutti i procedimenti istruiti dal Sant'Ufficio di Aquileia contro i soldati non cattolici della fortezza appartengono alla categoria giudiziaria della *spontanea comparitio*, furono cioè procedure sommarie che presero avvio dalla spontanea comparizione al tribunale di fede e che si conclusero con l'ingiunzione di salutari penitenze[38]. E qui si potrebbe elencare una dettagliata casistica delle motivazioni che condussero questi soldati al cospetto degli inquisitori, non esclusa l'incentivazione del sussidio in denaro elargito a chi si convertiva al cattolicesimo[39]. In una situazione che sfiorava l'indigenza,

---

[37] Nel biennio 1630-31 comparve di fronte al tribunale di fede un numero relativamente alto di soldati calvinisti, luterani e musulmani, ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio*, b. 25 (=1302), fasc. 852; b. 25 (=1302), fasc. 854; b. 25 (=1302), fasc. 855; b. 25 (=1302), fasc. 856. I fascicoli processuali, come si vede, documentano solo una parte delle conversioni, e molti dati ci vengono da carte miscellanee, ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio*, *Miscellanea*, b. 71 (=1348). Resta difficile stabilire delle connessioni dirette per spiegare questo circostanziato successo del cattolicesimo controriformistico, anche se si può considerare un possibile rapporto con la pestilenza per il picco degli anni '30 del Seicento, o pensare al proselitismo di qualche comandante militare, secondo quanto recita il costituto del soldato svizzero Giacomo Raibolz, comparso al Sant'Ufficio in Udine il 9 novembre 1646; «...et ho perseverato sino che io sono venuto in Italia con questa compagnia, dove con la pratica degli altri soldati cattolici e con l'instructioni et ammonitioni fattemi più volte dal mio signor capitan tenente, particolarmente da un anno in qua, ho conosciuta la falsità della secta luterana e la verità della religione cattolica et apostolica romana», ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio*, b. 27 (=1304), fasc. 979.

[38] Del Col, *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti*, cit., pp. 273-294; Id., *Alcune osservazioni sui processi inquisitoriali come fonti storiche*, in «Metodi e Ricerche», n.s., XIII, 1-2, 1994, pp. 85-105; Id., *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna*, cit., pp. 41-49; Id., *Organizzazione, composizione e giurisdizione*, cit., pp. 244-294; G. Trebbi, *Il processo stracciato. Interventi veneziani di metà Seicento in materia di confessione e di Santo Officio*, in «Atti dell'Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti», t. CLXI, p. 114; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Ufficio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna, 2000. pp. 381-402; Ead., *Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali*, in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, Atti del XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice 3-4 settembre 2005), a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, pp. 122-125; Romeo, *Inquisitori, esorcisti, streghe*, cit., pp. 190-199.

[39] I costituti parlano di motivi utilitaristici e pratici, quali il poter contrarre il matrimonio con una donna cattolica, ma anche di suggestioni dettate dal rituale e dall'uniformità religiosa dei cattolici: «Ascoltando le loro prediche e discorsi e considerando l'unione e concordia di essi circa i dogmi della antedetta religione, rimasi molto inclinato alla santa fede cattolica e conobbi d'essere in cattivo stato perseverando nella detta setta di Luttero», ASAUd, *Curia Arcivescovile*,

anche il dono di una modesta somma poteva esercitare una forte attrazione su uomini che con il soldo dovevano provvedere al proprio sostentamento e all'equipaggiamento militare.

L'istituto della procedura sommaria costituì la sola strada percorribile per l'Inquisizione in fortezza, poiché assicurava il diritto a non incorrere in pene temporali, a proferire un'abiura interna al tribunale e a una forma di penitenza privata.

Palma continuò a restare dunque una zona franca, dove si poteva manifestare pubblicamente la propria appartenenza religiosa ed esprimere il proprio pensiero sui temi della fede. I costituti parlano di ostentazione pubblica dell'eresia, di uso diffuso di carne nei giorni proibiti; si riporta qui uno stralcio dell'interrogatorio di Silvio Schiavetto, comparso spontaneamente il 9 aprile 1655:

> Interrogatus an sciat in partibus catholicorum reperiri aliquem haereticum, respondit: «Padre, credo che in Palmanova ve ne sia, perché ho veduto che in tutti giorni mangiano carne, (corigens se subiunxit) sono heretici genevrini, una compagnia intiera de diverse nationi e, credo, turchi».
>
> Interrogatus an publice comedent carnes et cibos vetitos diebus ab Ecclesia prohibitis, respondit: «Padre sì, mangiano publicamente, gl'ho veduti io, et anco altri soldati di altre nationi ne mangiano»[40].

E di fronte all'inquisitore che gli chiedeva di produrre il nome di chi ne potesse dare conferma, la risposta rimanda direttamente alla grande diffusione delle abitudini trasgressive in fortezza: «Padre benedetto, ogn'uno in Palma Nova ve lo potria dire, perché tutti gli hosti ne danno a chi ne vuole e si mangia publicamente»[41].

Le stesse formule di riconciliazione e di abiura restituiscono la situazione di irregolarità e di permissività religiose che caratterizzavano il presidio veneziano, laddove appare un'Inquisizione costretta a venire a patti con una realtà

Sant'Ufficio, b. 37 (=1314), fasc. 137, c. 1r; parlano del potere miracoloso attribuito a determinati santi: «Finalmente, andando spesse volte col mio patrone a visitar le chiese dove egli mi faceva veder molti miracoli di diversi santi, il che cominciando a considerare, mi andavo disponendo per diventar catolico, et havendo veduto alcuni miracoli di san Carlo particolarmente, et da quelli commosso, subito ritornai a casa et dissi al mio patrone che io ero heretico calvinista et che per li miracoli veduti volevo omniamente diventar catolico et che però desideravo il suo aiuto per poterlo effettuare», ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio,* b. 23 (=1300), fasc. 780, c. 1v.

[40] ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio,* b. 39 (=1316), fasc. 286, c. 3v.

[41] Ivi, c. 4r.

sfuggente. Ai soldati neo convertiti al cattolicesimo restava, comunque, permessa la frequentazione dei commilitoni eretici:

> Et giuro che non crederò, né dirò mai più le sudette o altre heresie, nemeno averò conversatione con l'heretici o con i suspeti d'heresia, fora che con li soldati, essendo io della professione et con li quali non posso far di meno d'impraticarli per obedir li miei superiori[42].

Sono frasi che si ripetono regolarmente nei costituti:

> Nemeno haverò conversatione con heretici o con sospetti d'heresia, fuorchè con soldati, essend'io della professione et con i quali non posso far di meno di non praticare per obedire a i miei superori[43].

La debolezza del Sant'Ufficio si coglie pienamente da una lettera inviata nel 1684 dall'inquistore generale Antonio Dall'Occhio da Ferrara al suo vicario in Palma:

> Avvertirà vostra paternità le parole lineate nel fine dell'abiura (ne meno haverò pratica o familiarità con heretici o sospetii de heresia, ma se conoscerò alcun tale, lo denunciarò all'inquisitore o all'ordinario del luogo ove mi trovarò), cioè ne meno haverò pratica etc., poiché la prattica con gli heretici non si può vietare e l'obligatione di denunciarli non si può metter in effetto in cotesta fortezza; stante che fra cotesti soldati cattolici ve ne sono sempre d'infedeli o heretici o turchi non conosciuti[44].

Il mondo militare

Ed ora guardiamo più da vicino ai soldati, che seppero confrontarsi con la diversità religiosa in modo del tutto estraneo all'esclusivismo controriformistico. I costituti di chi spontaneamente si presentò al Sant'Ufficio restituiscono un microcosmo dove a ognuno era nota l'appartenenza religiosa di tutti, un luogo dove anche il pensiero dissidente poteva essere espresso in un contesto pubblico, senza quella prudenza che al di fuori delle mura era necessaria per non incorrere nelle maglie del tribunale di fede. Nelle parole dei soldati, nate nel prolungato contatto, nelle relazioni quotidiane di uomini che si trovarono a condi-

---

[42] ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio*, b. 38 (=1315), fasc. 260, c. 4v.
[43] Ivi, fasc. 265, c. 6r.
[44] ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio*, *Miscellanea*, b. 78 (=1355), c. 4v.

videre alloggi, incombenze della vita di guarnigione, traspare un ambiente militare pervaso da curiosità, da sete di conoscenza dell'altro, da circolazione di idee e di libri. La frequentazione di commilitoni provenienti da ogni paese offriva occasioni di conversazione in cui era proprio la diversità culturale e religiosa dei singoli a giocare un ruolo importante e a dar luogo a ragionamenti sui grandi temi della veridicità e del potere salvifico delle religioni. Il confronto fra cattolici e non cattolici sulle grandi questioni aperte dalla Riforma giunse ad assumere una dimensione quasi usuale e veniamo con nostra sorpresa a conoscere che questi uomini d'arme leggevano anche libri di controversia; soprattutto fra i militari d'Oltralpe, dove, non dimentichiamolo, la diffusione della Riforma significò anche una più estesa alfabetizzazione delle masse, era più diffusa la lettura e più sentita un'esigenza di confronto e di riflessione[45].

Ma anche individui di bassa condizione sociale e cultura, pur in un disorganico argomentare, seppero interrogarsi sulle cose della fede mostrando atteggiamenti non pregiudiziali, che lasciavano spazio a forme di apertura:

> Con occasione pure che mi ritrovavo in armata nell'Arcipelago, vi era un soldato che haveva un Testamento Vecchio, volgare, e leggendolo in alcuni luoghi dove si sentiva che Iddio, fatto il peccato, gastigava, dissi che se Iddio gastigasse adesso subito fatto il peccato, non si farieno tanti peccati et avertito da uno di quei soldati che vi era pena la scomunica a legger quel testamento, lo volsi leggere, dicendo che mi farei poi assolvere. Quel testamento me lo diede Carlo, soldato, non mi sovviene il cognome, era bolognese; ma il Testamento era d'un soldato di Ungaria chiamato l'Ungaro, non so il nome né cognome, e chi lo voleva leggere lo leggeva, molti altri lo lessero[46].

E ancora:

[45] Nella fortezza di Palma esercitarono il mestiere delle armi anche individui appartenenti a ceti sociali elevati, giunti in Italia per completare il *grand tour* ed attendere all'arte militare. Essi lasciarono abiure scritte di proprio pugno, che dimostrano una sicura padronanza della lingua latina e il possesso di approfondite conoscenze teologiche. Gionas Cramer, figlio di un ricco mercante del Palatinato, comparso davanti al Sant'Ufficio a Udine il 5 agosto 1605, scrisse di suo pugno, in perfetto latino, la richiesta di essere ammesso al cospetto del padre inquisitore, ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio,* b. 20 (=1297), fasc. 610, cc. 1r-5r. Henrik Maler aveva effettuato un lungo percorso di studio nel prestigioso collegio gesuita di Anversa e viaggiato per diversi paesi d'Europa «per vedere et anco imparare le lingue» prima di attendere all'arte militare e di comparire nell'agosto del 1619 al tribunale a Udine, ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio,* b. 23 (=1300), fasc. 799, cc. 1r-4r; Eduard Jakson si dimostrò in grado di argomentare su temi di controversia, ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio,* b. 27 (=1304), fasc. 977, cc. 1r-9r.

[46] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 39 (=1316), fasc. 286, c. 2v.

> Padre, ho havuto colloquio con heretici, uno ugonotto et l'altro lutterano, et ho fatto discorsi delle cose della fede con quelli, e particolarmente si discorreva del santissimo sacramento dell'altare, quali sopra nominati procuravano di persuadermi che in quell'hostia non ci fosse altrimente Iddio[47].

Sono uomini che appaiono estranei all'esclusivismo religioso della Chiesa cattolica, di cui spesso nel profondo dell'animo avversarono potere e ricchezza. Un esempio interessante in questa direzione è ancora una volta il costituto di Silvio Schiavetto, in cui la condanna dei poteri ecclesiastici si coniuga con il tema della giustizia divina. Sono espressioni rivelatrici di una cultura popolare che attribuiva all'onestà di comportamento e non alla mediazione ecclesiastica la salvezza eterna:

> In altri discorsi con soldati greci e luterani, i quali non credendo nel papa né nella loro autorità, sparlavano di lui con dire che una volta un papa era gravido, sparlavano dei cardinali che facevano mille furfantarie et infamità e poi diventavan Dio in terra, che puol mandare un'anima in paradiso, da che argumentavano non poter haver autorità e cantavano sonetti e compositioni. [...] Onde, in quel punto, titubavo della loro autorità. Un'altra volta, con occasione pure che ero in Palma Nova offitiale, un capitanio luterano, huomo dotto, venne in discorso con me et altri della fede. Disse che la sua via era la più corta per andare in cielo. Disse che i santi furno huomini buoni, ma che non potevano impetrar per noi, perché Iddio è giusto. Un'altra volta, entrando io in questo discorso con soldati et officiali in Candia, ho detto che i luterani hanno buona ragione perché Iddio è giusto e se faremo bene haveremo bene, se faremo male haveremo male et quella volta dubitai dell'intercessione de santi[48].

In merito alla giustizia divina le sue riflessioni appaiono segnate anche da scetticismo e sarcasmo, insieme ad un impulso di ribellione sociale. Sono testimonianze da cui emerge un relativismo che aveva fatto proprio un nuovo e disincantato approccio nei confronti dell'etica e della religione:

> Altre volte, vedendo che i generali et altre persone particulari, i quali facevano rubbamenti, assassinamenti et altri misfatti, dissi fra me stesso e con altri: «Dio dà pur del bene a coloro e noi altri siamo in miseria, che non havemo fatti tanti misfatti. Io credo che nel mondo Iddio lascia far a chi vuole, non si oppone». Et in quel punto dubitai che, morto il corpo, di noi non ci fusse altro. Anzi, con altri che dicevano Iddio ne aiuterà, resposi: «Se

[47] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 32 (=1309), fasc. 69, c. 1r.
[48] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 39 (=1316), fasc. 286, c. 2r.

> aspettiamo che Iddio ne mandi da mangiare, non ne manderà certo, se Iddio vuolesse haver una di queste cose, haveria troppo che fare». Quando pure ero in Candia, in occasione di contratti, dicendo tal uno: «Bisogna guardar all'anima», risposi: «Adesso non vi è anima, l'anima è quella de bottoni, con due soldi se ne ha dodici». In quella volta lo dissi per scherzo, ma non dubitavo dell'anima nostra[49].

Nella fortezza di Palma sembrano dunque maturare i presupposti per un nuovo modo di rapportarsi all'alterità religiosa, in una prospettiva relativistica, lontana da pregiudiziali stereotipi di condanna e di preclusione, un giudizio che assumeva una valutazione etica e non più religiosa, nella direzione di una concezione soteriologica che faceva dipendere la salvezza dell'uomo dal suo operare terreno. Sono parole che tratteggiano una soggettività sciolta dall'immobilismo di un'unica appartenenza religiosa, cui la nascita consegnava ogni cristiano:

> Io son nato di padre et madre, come di sopra, che professavano la confessione augustana et son stato allevato anch'io in quella confessione et fin hora vi son vissuto; ma però, per haver praticato in diversi paesi del mondo et per haver inteso diversi predicatori in diversi luoghi, fra me stesso son stato molte volte ambiguo intorno a quello che io credevo[50].

Nelle dichiarazioni di questi soldati mercenari possiamo a volte cogliere gli accenti di un'autonomia di giudizio che derivava, sostanzialmente, dall'aver frequentato genti di diversa nazionalità e confessione religiosa. Questa autonomia mentale si rivela l'aspetto forse più interessante di un fenomeno, che finiva con il racchiudere in sè una valenza culturale e si configurava alla base di iniziali esperienze di dialogo spirituale e di indipendenza morale e intellettuale. Degno di attenzione appare il costituto di Francesco Fori, comparso il 23 maggio 1730 al Sant'Ufficio di Aquileia, accusandosi di aver espresso proposizioni dubbiose sulla fede:

> Sarà un anno in circa che, militando a Corfù per servizio del serenissimo principe, ebbi discorso alla presenza d'altre persone fra gl'altri giorni con un certo soldato svizzero per nome alberto Zendoro, eretico calvinista, in materia di fede e diffendendo io la nostra fede cattolica, egli la setta di Calvino, finalmente nel fin del discorso dissi una sol volta con qualche avertenza che io credevo nella fede cattolica, i calvinisti nella loro setta, i turchi

---

[49] Ivi, cc. 2v-3r.

[50] ASAUd, *Curia Arcivescovile*, *Sant'Ufficio*, b. 23 (=1300), fasc. 773.

nella loro, ma che nessuno savemmo quale sia la vera fede se non doppo la morte[51].

Ma le loro parole rivelano anche il realistico relativismo di chi aveva esperimentato personalmente plurimi passaggi di fede. Esercitare il mestiere del soldato mercenario portava a condurre esperienze di vita nei paesi di un'Europa divisa dalle frontiere politiche e religiose; nell'arco di un'intera carriera militare al servizio di principi ora cattolici, ora protestanti, le conversioni dei singoli potevano essere dettate dall'adeguamento alla situazione contingente o alle richieste dei propri comandanti militari. Ed erano anche i cattolici a passare alla Riforma, a cadere «nell'heresia di Lutero con occasione di guerra e compagnia di soldati luterani», secondo la giustificazione addotta in più costututi[52].

Non stupisce quindi che diversi soldati, al loro arrivo nella fortezza veneziana, avessero già personalmente vissuto, anche più di una volta, il passaggio di fede, e non solo all'interno del cristianesimo, come confermano i numerosi casi di rinnegati provenienti dalla frontiera orientale[53]. Si commentano da sole

---

[51] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 54 (=1331), fasc. 769, cc.1r-v.

[52] Si veda in particolare ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio, Miscellanea*, b. 71 (=1348).

[53] I costituti del Sant'Ufficio di Aquileia, dal 1605 fino al 1766, anni in cui si verificarono il primo e l'ultimo caso di riconciliazione di apostasia all'islam in terra friulana, contribuiscono a mettere in luce aspetti di storia sociale ancora poco indagati, che rimandano alla vicinanza, se non alla compenetrazione, di mondo cristiano e musulmano. Fernand Braudel fu il primo a mettere in luce il tema dei rinnegati: «Il cristiano, a contatto con i paesi dell'Islam, viene afferrato dalla vertigine dell'apostasia», F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, p. 847. Sul fenomeno storico dell'apostasia cristiana all'islam, B. BENNASSAR, *Conversion ou Reniement? Modalités d'une adhésion ambigue des Chrétiens à l'Islam (XVI-XVII siècles)*, in «Annales, Economies, Sociétes, Civilisations», n. 6, 1988, pp. 1349-1366; B. BENNASSAR, L. BENNASSAR, *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei secoli XVI e XVII*, Milano, Rizzoli, 1991; I. MENDES DRUMOND BRAGA, *Entre a Cristianidade e o Islão (séculos XV-XVII). Cativos e renegados nas Franjas de duas sociedades em Confronto*, Ceuta, Istituto de Estudios Ceutíes, 1998; EAD., *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (séculos XVI-XVII)*, Lisboa, Hugin Editora, 2002; P. GARCÍA MARTÍN, E. SOLA, G. VAZQUEZ, *Renegados, viajeros y tránsfugas. Comportamiemtos heterodoxos y de frontiera en el Siglo XVI*, Madrid, Fugaz, 2000; L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1983; M. MAFRICI, *Dalla croce alla mezzaluna: rinnegati meridionali nell'universo barbaresco (secoli XVI-XVIII)*, in *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, a cura di P. Scaramella, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 479-512; EAD., *Meridionali schiavi di musulmani nel Mediterraneo moderno: l'abiura*, in «Nuove Effemeridi», XIV, 54, 2001; *Conversioni nel Mediterraneo*, a cura di A. Foa, L. Scaraffia, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1996; L. SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1993; S. BONO, *Conversioni all'islàm e riconciliazioni in Levante nella prima metà del Seicento*, in *I turchi il Mediterraneo e l'Europa centro*

le dichiarazioni rese da questi uomini ai giudici di fede dai quali emergono vicende che possono apparire affatto singolari, e che furono invece esperienze comuni nell'Europa del tempo. Queste le parole dello svedese Ioannes Cofler, presentatosi al Sant'Ufficio a Palmanova nel 1704, all'età di trentacinque anni:

> Io sono nato di padre e madre heretici luterani e sono già anni 13 che ho abiurata l'eresia, ritrovandomi soldato nell'Ungheria, per opera del capellano del mio reggimento. Un anno doppo in circa, fatto schiavo, son stato condotto in Turchia e fatta amicitia con altri schiavi todeschi per non poter sopportare i mali trattamenti de turchi e le percosse e per esser ben veduti et amati dai medesimi, risolsi io con gl'altri (in tutti eravamo numero 7) di farmi turco[54].

Per concludere, questi militari della Serenissima parlano un linguaggio estraneo al fanatismo e all'intolleranza e in qualche misura spogliano anche il confronto tra cristianesimo e islam di contrapposizione ideologica e odio religioso. Sull'onda di una lunga, quotidiana, esperienza, si evidenzia una cristianità marginale, che appare restia a fare propria la retorica della predicazione e della pubblicistica cattolica, ed appare proiettata invece verso una coesistenza di valori e credenze. Ascoltiamo coscienze che avevano fatto ormai propria una personale riflessione sui temi della fede, in un processo di rottura del principio di un'unica Chiesa depositaria della verità. Gli interrogativi, il dubbio appaiono elementi costitutivi di una forma di pensiero forgiata dalla continua mobilità degli eserciti, dall'esperienza diretta di differenti costumi sociali e religiosi.

In un'Europa ancora percorsa dalle guerre di religione e dalla ricattolicizzazione forzata, Palma finì con il rappresentare *in nuce* un'enclave di rude, con-

---

orientale (secc. XVI-XVIII), a cura di G. Motta, Milano, FrancoAngeli, pp. 325-339; Id., *Corsari nel mediterraneo. Cristiani e musulmani tra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, Mondadori, 1993; G. Benzoni, *Il "farsi turco" ovvero l'ombra del rinnegato*, in *Venezia e i Turchi, scontri e confronti di due civiltà*, Milano, Electa, 1985, pp. 91-133; G. Boccadamo, *Tra croce e mezzaluna. Storie di schiavi* in *Immaginazione e integrazione. Circuiti e modelli (Italia, Francia, Spagna, XVI-XVIII secolo)*; P.C. Ioly Zorattini, *Processi del S. Uffizio di Aquileia e Concordia contro « lapsi» nell'islamismo tra Sei e Settecento*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi», LX, 1980, pp. 117-128; G. Civale, *Quattro storie «extravaganti». Rinnegati milanesi all'estrema frontiera mediterranea (1568-1617)*, in *Alle frontiere della Lombardia*, cit., pp. 86-104; G. Minchella, *I processi del Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia per apostasia all'islam contro i soldati della fortezza di Palma (1605-1652)*, in «Metodi & Ricerche», n.s., XXIV, n. 1, 2005, pp. 7- 31. Si attende la pubblicazione degli atti del convegno *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Milano, 17-18 ottobre 2007.

[54] ASAUd, *Curia Arcivescovile, Sant'Ufficio*, b. 52 (=1329), fasc. 693, c. 1r.

creta coabitazione di fedi diverse, *laboratorio inconsapevole di coesistenza religiosa*.

GIUSEPPINA MINCHELLA

Combattere per un altro Dio: soldati davanti al Sant'Uffizio

La pretesa confessionalizzazione e la volontà di preservare almeno l'Italia dal contagio ereticale si scontrarono da subito con diverse realtà difficilmente superabili e aggirabili[1]. Nella penisola, la presenza di numerosi focolai era radicata: gli eretici erano spesso vicini e contigui, gli ebrei presenti in alcuni centri, come anche gli "infedeli" – sebbene considerati meno minacciosi degli eretici –, con i quali si doveva interagire per ragioni diplomatiche; sin dal Trecento, infatti, era stata accantonata la discriminante religiosa per istituire ambascerie anche presso l'"infedele", sulla scia di quanto aveva già fatto la Repubblica di Venezia. In questo senso, segnano una definitiva evoluzione diplomatica le alleanze in funzione antiasburgica del re cristianissimo, alleanze che tanto avrebbero sconvolto gli animi dei cattolici[2]. Insomma, il progetto controriformistico si trovava a fronteggiare la pratica della convivenza religiosa, o almeno il confronto con le altre confessioni e religioni, che pervadeva molti aspetti della vita quotidiana. Oltre ai mercanti e agli attori di strada che giravano per le piazze italiane, rispettando le leggi di mercato, gli studenti oltramontani arricchivano i prestigiosi atenei di Bologna, Padova, Siena..., e gli Stati non intendevano certo privarsi degli introiti provenienti da queste presenze, per ossequio alle richieste di ortodossia della Chiesa di Roma[3]. Malgrado le premesse risolute, si era stati co-

---

[1] Sulla confessionalizzazione, rimando al saggio di U. LOTZ-HEUMANN, *Confessionalization*, in *Reformation and Early modern Europe: a guide to research*, ed. by D. M. Whitford, Kirksville, Truman State University Press, 2008, pp. 136- 157.

[2] G. POUMAREDE, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVIe et XVIIe siécles*, Paris, PUF, 2004. Si veda anche G. MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy*, New York, Dover, 1988 (I ed. 1955).

[3] Sulla condizione degli stranieri in Italia, si veda il recente studio di P. SCHMIDT, *L'Inquisizione e gli stranieri*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000, pp. 365-372. Sulla questione dei mercanti cattolici in Stati passati alla Riforma, si vedano P. SIMONCELLI, *Clemente VIII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio. «De Italis habitantibus in partibus haereticorum»*, in «Critica storica», XIII, 1976, pp. 129-172; R. MAZZEI, *Itinera mercatorum. Circolazione di uomini e beni nell'Europa centro-orientale 1550-1650*, Lucca, Pacini-Fazzi 1999 ed EAD., *Convivenza religiosa e mercatura nell'Europa del Cinquecento. Il caso degli italiani a Norimberga*, in *La formazione storica della alterità. Studi di sto-*

stretti ad accettare la coesistenza, laddove non era stato possibile impedirla e, soltanto dopo strenua battaglia diplomatica, imponendo almeno la formula del *sine scandalo*[4]. Eppure un'altra presenza e fonte di contagio ereticale non prevista, ma di fatto prevedibile, era quella dei soldati eretici al servizio di Stati o sovrani cattolici, che fossero di passaggio o di stanza[5]. È sufficiente sfogliare gli inventari di due archivi inquisitoriali come quelli di Modena e di Napoli per verificare la ricchezza dei dati[6]. Tuttavia, sono ancora da esaminare i risvolti nella vita sociale e culturale di questa presenza e del contatto che si intensifica decisamente nel corso del Seicento, allorquando la penisola italiana torna a essere luogo di scontro e terra contesa nello conflitto tra Francia e Asburgo[7]. Dall'analisi dei processi inquisitoriali ai soldati dell'esercito di Venezia, residente a Crema, Susanna Peyronel ha tratto suggestive indicazioni sulle conseguenze complesse delle relazioni tra opera di evangelizzazione e reati comuni che portavano i soldati di fronte ai tribunali inquisitoriali[8].

Tuttavia, le prime avvisaglie dei pericoli di questa presenza si erano già percepite molto nettamente nel corso delle guerre d'Italia: nel 1526 la diffusione dell'eresia luterana nelle valli valdesi e in Piemonte sarebbe stata attribuita alla presenza dell'esercito francese, sotto il comando del marchese di Saluzzo, dal momento che, a fianco dei soldati, c'erano anche i predicatori[9]. e in particolare durante il Sacco di Roma, quando come racconta Ludovico Antonio Muratori, il denaro di Roma andava ad ingrassare soldati eretici e gente preda di ogni vi-

---

ria della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001, vol. I, pp. 395-428.

[4] Rimando al mio *Un sondaggio sulla prassi cattolica del nicodemismo. "Che li scolari tedeschi si debbano tollerare a vivere luteranamente, in secreto però"*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia 1950-2000*, a cura di S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2002, pp. 175-216.

[5] G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 35. Colgo l'occasione per ringraziare Gianni Romeo per i preziosi suggerimenti.

[6] *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena: inventario generale analitico, 1489-1784*, a cura di G. Trenti; prefazione di P. Prodi; presentazione di A. Spaggiari, Modena, Aedes Muratoriana, 2003 e *Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, a cura di G. Romeo, «Campania Sacra », 34, 2003.

[7] Si veda *Militari e società civile nell'Europa dell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di C. Donati e B. R. Kroener, Bologna, Mulino 2008.

[8] S. Peyronel, *Frontiere religiose e soldati in antico regime: il caso di Crema nel Seicento*, in *Alle frontiere della Lombardia, Politica, guerra e religione nell'età moderna*, a cura di C. Donati, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 19-40.

[9] A. Pascal, *Il marchesato di Saluzzo e la riforma protestante*, Firenze, Sansoni, 1960, pp. 84-85.

zio[10]. Tuttavia, è degno di nota il fatto che tra i lanzichenecchi non ci fossero soltanto furiosi tedeschi luterani, ma anche fedeli cattolici spagnoli.

Ancora in piena età controriformistica l'impiego di mercenari oltramontani ed eretici nelle file degli eserciti a servizio di cause "cattoliche" non sorprende, essendo la regola. Tuttavia, la presenza di luterani nell'esercito dell'intransigente Paolo IV Carafa desta qualche scalpore almeno agli occhi degli osservatori. Nella sua relazione da Roma del 1558, l'ambasciatore veneto, Bernardo Navagero, indignato, denuncia la presenza di eretici tra i soldati del papa e il comportamento oltraggioso e blasfemo di questi, paradossalmente tollerato dallo strenuo difensore dell'ortodossia:

> Quei pochi tedeschi che vennero di Montalcino erano tutti luterani, che davano palesemente delle pugnalate alle imagini di Nostro Signore Gesù Cristo, che si ridevano delle messe, che mangiavano carne i giorni proibiti; e non solamente non erano castigati, ma neppure ripresi. Lo sapeva il Pontefice; quel Pontefice, che per ciascuna di queste cose che fosse cascata in un processo, avrebbe condannato ognuno alla morte ed al fuoco, le tollerava in questi, come in suoi difensori; il che dava occasione di grande scandalo a chi le vedeva e conosceva [...] si temeva che Roma potesse essere saccheggiata dai suoi difensori[11].

D'altra parte, come ci ricorda Nores nella sua *Storia*, Paolo IV si era premunito da ogni critica sollecitando i suoi teologi affinché dimostrassero la liceità di impiegare infedeli contro infedeli, *pro defensione status licet fideli principi habere in servitio infideles*[12].

Al contempo, in seguito alla Congiura dei Fieschi, anche a Genova, per evitare implicazioni della guardia con la politica interna, si era deciso di affidare la guardia del Doge ad una milizia tedesca: la decisione apriva la porta alla presenza di eretici, innescando un conflitto giurisdizionale tra Inquisizione e Stato, del quale resta traccia nella *Pandetta sopra pratiche di giurisdizione del S. Officio*, esaminata da Paolo Fontana[13].

---

[10] L. A. MURATORI, *Annali d'Italia*, Roma, presso gli eredi Barbiellini, 1754, Tomo X, parte II, pp. 270 sgg.

[11] Relazione di Navagero, da Roma 1558, in *Relazioni degli ambasciatori veneti*, a cura di E. Alberi, Firenze, Tip. all'insegna di Chio, 1839-1855, Serie II, vol. III, 365-416: 408.

[12] P. NORES, *Storia della guerra degli spagnuoli contro papa Paolo IV*, a cura di L. Scartabelli,in «Archivio Storico Italiano», 1847, pp. XV-XVI.

[13] P. FONTANA, *Protestanti e inquisitori a Genova tra i secoli XVI-XVII. Il problema della "militia germanica"*, in «Nuova rivista storica», LXXX, 1996, pp. 203-220.

Come risulta chiaro già da questi primi esempi, la storia italiana – e anche quella europea – è, infatti, ricca di vicende di impiego di forze eterodosse persino agli ordini di una politica di coercizione che fosse rivolta a fini religiosi o politici: papi che si servono di eretici o infedeli e re inglesi che impiegano truppe cattoliche irlandesi rivelano la complessità dei rapporti all'interno degli eserciti[14]. Le ragioni degli Stati prevalevano per lo più, incuranti delle proteste degli inquisitori o degli ecclesiastici anche nella penisola italiana: ad esempio, l'occupazione di Saluzzo da parte dei francesi aveva sollevato molte preoccupazioni per l'arrivo di ugonotti in aree dove molti avevano già precedentemente abbracciato quelle idee[15]. Malgrado i ripetuti ed allarmati avvisi a licenziare soldati eretici negli eserciti operanti in terre cattoliche, la ragion di Stato spiegava la preferenza a ricorrere al servizio di soldati stranieri, considerati più affidabili e più abili dei cattolici e non più predisposti al tradimento di altri, come si ravvisa nelle corrispondenze diplomatiche.

Una fonte certo parziale, ma notevole per comprendere alcuni effetti della presenza dei soldati, si trova nei fondi inquisitoriali e ancora una volta la documentazione dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede offre alcune indicazioni interessanti, da cui si delinea un panorama in costante evoluzione. In estrema sintesi, ipotizzo che, per quanto concerne le soldatesche eretiche, il Sant'Uffizio abbia elaborato una politica che, in una prima fase, tentò di reprimere l'eresia con i metodi tradizionali di persecuzioni e congedi, e poi, in seguito, abbia individuato un profilo alternativo di intervento, passando quindi alla strategia di conversione dei soldati, con l'invio di missionari *ad hoc*, avendo riscontrato negli eserciti una fede scarsamente solida.

Nelle zone di confine la questione raggiunge una certa intensità: a Milano il processo al tesoriere generale dell'esercito spagnolo, Nicola Cid, svoltosi dal 1563 al 1571, rivelò, ad esempio, la potenzialità dell'uso politico dell'accusa di eresia[16]. Sempre nel milanese, Carlo Borromeo, già allarmato dal passaggio nella penisola italiana di Enrico III, accompagnato da ugonotti, si era più volte lamentato della presenza di soldati tedeschi nell'esercito spagnolo lì presente[17].

---

[14] G. PARKER, *La rivoluzione militare. Le innovazioni militari e il sorgere dell'Occidente*, Bologna, Mulino, 2005, *passim*.

[15] PASCAL, *Il marchesato di Saluzzo*, cit., p. 106-107 e *passim*.

[16] D. MASELLI, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di San Carlo*, Napoli, SEN, 1979, pp. 42 e sgg. e 96 e sgg. Si veda anche il recente *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca*, a cura di E. Brambilla e G. Muto, Milano, Unicopli, 1997.

[17] MASELLI, *Saggi di storia ereticale lombarda*, cit., p. 68. Cfr. M. BENDISCIOLI, *Penetrazione protestante e repressione controriformista in Lombardia all'epoca di Carlo e Federico Borromeo*, in *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, 1958, vol. I, pp. 369-404 e ID., *Aspetti*

Talvolta, poi, insieme alle soldatesche, si muovono anche i predicatori: nelle *Nunziature di Savoia*, si avverte della presenza nelle valli di «ministri della visita, li quali, vistiti da soldati, non hanno altra cura che andare nei luoghi principali del Piemonte et d'altri paesi per tenere uniti et conservare quelli della loro opinione, et per corrompere gli altri»[18].

I pericoli che scaturivano dalla convivenza di eretici e cattolici sotto le stesse bandiere erano stati percepiti e denunciati anche dal gesuita Antonio Possevino, che aveva maturato molte riflessioni in ambito militare: nel suo manuale, *Il soldato christiano*, fondato sul principio della guerra giusta, il cui obiettivo è la gloria di Dio, attraverso fonti scritturistiche e patristiche, il gesuita indica le caratteristiche del generale dell'esercito e soprattutto esclude la presenza, tra le schiere, di soldati infedeli o eretici; lo scarso valore militare di questi sarebbe dimostrato dall'aver scelto un falso dio. Spiega:

> percioche a gran pena sarà mai fedele colui all'huomo, il quale ha mancato della sua fede all'istesso Dio; & non veggo, che Christo Signor nostro sia per aiutar mai quel Generale, il quale con sostenere dentro al suo campo persone nemiche alla Santa Chiesa, per la quale Christo ha sparso il proprio sangue, pensi di ottenere durevole vittoria, poi che il male, & colpa non piacquero mai al Dio della vera gloria[19].

Avvalersi di soldati non cattolici espone all'insuccesso, secondo Possevino, per ragioni politiche e per il venir meno dell'appoggio divino. Mostrata l'inutilità e addirittura la dannosità di impiegare soldati eretici, il gesuita prosegue ammonendo il soldato cristiano a non cedere ai vizi e a non lasciarsi incuriosire dalle teorie degli infedeli, e quindi a non disputare con gli eretici, astenendosi persino dal mangiare con loro; seguono poi molte altre regole che certamente erano ampiamente disattese dagli eserciti dell'epoca. Il manuale di Possevino nasceva dall'esperienza maturata in diversi teatri di guerra: il gesuita era intervenuto anche in una delle questioni apertesi tra fine Cinquecento e ini-

---

dell'immigrazione e dell'emigrazione nelle carte dell'Inquisizione antiereticale di Milano nei secoli XVI- XVII, «Archivio storico lombardo», LXXXVIII (1963), pp. 65-71.

[18] *Nunziature di Savoia*, a cura di F. Fonzi, Roma, Istituto. storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1960: Vincenzo Lauro a Scipione Rebiba, Torino, 25 ottobre 1570, pp. 294-295: 295. Sulla politica dei Savoia, si veda P. Merlin, *Dal Piemonte all'Europa. I risvolti internazionali della politica antiereticale di Emanuele Filiberto di Savoia*, in *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel XVI e XVII secolo*, a cura di S. Peyronel, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 177, 1995 pp. 74-86.

[19] Antonio Possevino, *Il soldato cristiano*, Venetia, Appresso Domenico Imberbi, 1604, p. 14.

zio Seicento, quella del Monferrato. In quel caso, in *Sopra il modo di aiutare tutto il Monferrato e di aumentare la città di Casale in numero di gente, in spirito di pietà e in acrescimento di ubbidienza et di entrate al Serenissimo signor duca*, Possevino aveva ipotizzato di risolvere la questione con l'introduzione dei gesuiti, in maniera che questi si occupassero a Casale della fede dei soldati e anche delle truppe mercenarie tedesche[20]. Per mantenere la piazza, secondo Possevino, si doveva rafforzare la fede dei soldati[21]: ragion di Stato e ragion di Chiesa sembrano andare di pari passo e coincidere.

A fine Cinquecento, ancora una volta a corroborare l'ipotesi di una certa raffinatezza dei teologi impegnati nella battaglia inquisitoriale, il quesito posto a Roma (si può assolvere chi ha militato in un esercito eretico) è risolto positivamente, con l'unica condizione che non si ripeta l'abuso[22]. Come spesso succede, la politica inquisitoriale non è immediatamente coerente: così mentre si concede ai soldati olandesi al servizio della Serenissima la presenza, negli accampamenti, di predicatori calvinisti, nel rispetto del *sine scandalo*[23], al contempo può capitare di imbattersi in un inquisitore intransigente, incurante delle ripercussioni del suo *diktat*, cieco e scrupoloso fautore dell'ortodossia, in condizioni politiche che avrebbero dovuto consigliare di chiudere un occhio, per non destabilizzare rapporti diplomatici consolidati. Un caso molto interessante si apre a Milano nel corso del 1619: un giovane inglese cattolico, figlio di un martire, denuncia un capitano, un alfiere, e alcuni soldati svizzeri, avendoli sentiti in una locanda, dove questi «ragionando dopo cena, dissero molto male de' Catolici»[24]. L'inquisitore, Giovanni Maria da Bologna, riesce ad organizzare così la loro cattura prima della partenza, ma dopo un primo interrogatorio non ottiene la confessione auspicata, come informa zelantemente nella sua corrispondenza con Roma. Al contrario: afferma di aver avuto una sorta di smentita da parte dei cattolici della compagnia: «Et fin'hora ho esaminato un paggio del detto Capitano, et un soldato, ch'erano in loro compagnia, ma questi sono catolici, se bene

[20] B. A. RAVIOLA, *Il Monferrato gonzaghesco. Istituzioni ed élites di un micro-stato (1536-1708)*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 396-403. Si veda inoltre A. BURKARDT, *L'Inquisition et les autorités locales: Casale Monferrato en 1628*, in *Inquisition et Pouvoir*, sous la dir. de G. Audisio, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de l'Université de Provence, 2003, pp. 89-117.

[21] RAVIOLA, *Il Monferrato gonzaghesco*, cit., p. 399.

[22] Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (d'ora in poi ACDF), SO, St.st. Q2n, f. 278.

[23] ACDF, SO, Decreta 1617, 6 aprile, f. 129. Si veda inoltre il mio *Le campane della propaganda: rapporti di reciprocità e conflitto giurisdizionale a Venezia tra Cinque e Seicento*, in«Laboratoire Italien» 3, 2002, pp. 137-152.

[24] ACDF, SO, St.st. M4c, c. 762r: Giovanni Maria da Bologna, inquisitore di Milano, Milano 19 settembre 1619.

confessano che esso Capitano et tre altri, che sono due Alfieri, et un soldato sono eretici; et dicono di non haver sentito il detto ragionamento». Del resto anche il capitano respinge l'accusa: «Ho esaminato ancora il Capitano, il quale confessa che esso et li due Alfieri, et il soldato sono Calvinisti, da Basilea, et che il Paggio et l'altro soldato sono catolici; ma nega di haver parlato in modo alcuno di Religione, ancorché confessi l'occasione che fu di parlare dell'elettione del nuovo imperatore"[25]. Nella lettera successiva del 25 settembre, dopo aver acquisito l'ammissione di eresia e la ferrea volontà di non convertirsi, l'inquisitore informa che dall'interrogatorio dei proprietari tedeschi della locanda, da tempo residenti a Milano, non sono emerse prove a carico dei soldati. Non si ferma però all'evidenza delle prove e tenacemente persiste nell'opera investigativa, dalla quale emerge che si tratta di soldati al servizio della Repubblica di Venezia, di stanza a Orzinuovi[26]. Nonostante sia trincerato nel suo fortino a difesa dell'ortodossia, l'inquisitore Giovanni Maria da Bologna si trova in imbarazzo di fronte a un mediatore per i mercanti svizzeri, si tratta infatti di un mercante cattolico, che può vantare di aver operato addirittura agli ordini di San Carlo, e anche questi gli consiglia caldamente il rilascio degli ufficiali[27]. Nel frattempo l'azione zelante dell'inquisitore suscita le prime reazioni a favore del rilascio dei soldati, con la minaccia di ritorsioni contro i mercanti cattolici presenti a Basilea. La partita si gioca su di un doppio piano, quello interno, con l'inquisitore che vuole procedere contro gli eretici, e sul piano politico-diplomatico, con le istituzioni spagnole di Milano, che devono barcamenarsi tra la difesa dell'ortodossia e le esigenze di rapporti commerciali. Durante la detenzione, i quattro arrestati subiscono diversi interrogatori: i due soldati cedono alle lusinghe e alle promesse dell'inquisitore, tanto da abiurare e convertirsi, mentre gli ufficiali resistono. Tutto ciò mentre l'inquisitore era sottoposto a pressioni di vario genere, delle quali però non vuole deliberatamente tener conto. Dal punto di vista dell'inquisitore, aggrava la situazione il fatto che i soldati fossero al servizio non del Re di Spagna, ma della Repubblica di Venezia; inoltre, i mercanti svizzeri fanno pressioni sul governatore di Milano, Gomez Suarez de Figueroa, duca di Feria, minacciando ritorsioni sui cattolici presenti in Svizzera, se i soldati non fossero stati liberati. A dar man forte all'inquisitore, è anche papa

[25] Ivi. La lettera viene ricevuta e letta a Roma il 3 ottobre, ACDF, SO, Decreta 1619, f. 358.

[26] ACDF, SO, St.st. M4c, c. 763r.

[27] Lettera del 2 ottobre, ACDF, SO, St.st. M4c, c. 766r.

Paolo V che, nella congregazione del Sant'Uffizio, legittima e autorizza il procedimento contro i soldati eretici[28]. Inoltre, come l'inquisitore informa,

> il Sig. Prevosto della Scala, il quale alli giorni passati andò a Como, nella sua partenza mi scrisse un biglietto nel quale mi diceva che il signor Duca di Feria gli haveva parlato gagliardamente di questi prigioni di Basilea, acciò siano spediti quanto prima perche il ritenerli lungamente può causare grandissimi disgusti, et danni non riparabili, et che è necessario prendere temperamento per fuggire disordini sicuri, che porteranno pessime conseguenze in pregiudizio anco della fede cattolica[29].

Ma l'inquisitore non cede, nonostante fosse stato avvertito dell'atteggiamento pericolosamente cambiato nei confronti dei cattolici in Svizzera, tanto da costringere il marchese di Bedmar ad alcune deviazioni di tragitto per non correre rischi.

E, poiché l'inquisitore persiste ostinatamente nella sua decisione, Giulio della Torre, oltre a ricordare le rappresaglie già in corso, si rivolge direttamente al Sant'Uffizio, appellandosi ad alcune capitolazioni che consentirebbero il rilascio. Secondo l'inquisitore di Milano, le capitolazioni con i cantoni cattolici non possono essere affatto utilizzate nel caso di specie, poiché esse non riguardano né Zurigo né Basilea; inoltre, una lettera del cardinal Santoro, del 3 luglio 1593, chiarisce che la tolleranza va riconosciuta soltanto ai mercanti[30]. La tenacia dell'inquisitore di Milano trova un certo sostegno nella Congregazione romana del Sant'Uffizio: il 4 novembre, aggiornato dei fatti, il papa, sentiti i cardinali, sostiene la legittimità della pena per i soldati e per il capitano, colpevoli di aver trasgredito al divieto di vivere a Milano, quindi in terra cattolica[31]. A fine novembre, dopo l'abiura e la conversione dei primi due:

> Gli altri due non vogliono sentir trattare di convertirsi alla santa fede cattolica. Ma avendogli parlato un padre barnabita in lingua loro, et avendo io ancora parlato al Capitano il quale intende et parla un poco di italiano, dicono che non vogliono lasciare quella fede, la quale hanno tenuta i loro Avi, et essi hanno succhiata col latte delle loro nutrici...[32].

[28] ACDF, SO, Decreta 1619, ff. 368-369.
[29] Lettera del 16 ottobre 1619, ACDF, SO, St.st. M4c, c. 769r.
[30] Lettera del 3 novembre 1619, ACDF, SO, St.st. M4c, c. 774r.
[31] ACDF, SO, Decreta 1619, f. 410.
[32] Lettera del 20 novembre 1619, ACDF, SO, St.st. M4c, c. 790r.

Dalla vicenda emergono molti elementi interessanti: la presenza di eretici, il disincanto di quelli che, allettati da promesse invitanti, prontamente si convertono, la resistenza dell'inquisitore a trovare una soluzione compromissoria e le forti pressioni politiche ricevute anche dalle istituzioni di governo a scegliere il male minore, e quindi a rilasciare i prigionieri.

Il caso milanese precede quanto sarebbe successo da lì a pochi mesi. Le tensioni tra cattolici e calvinisti, infatti, sarebbero sfociate nel Sacro Macello del 1620, ordito per interessi politici più che religiosi: la Valtellina era ormai sempre più un crocevia di scambi e passaggi e la comunità cattolica era da sempre guardinga anche nei confronti dei soldati che potevano introdurre nuove eresie[33]. Il cardinal Federico Borromeo giunse a ribadire il divieto, sotto pena di scomunica, di conversare e prestare alloggio agli "eretici"[34]

La presenza di truppe straniere nella penisola italiana rappresenta una delle costanti per la posizione strategica di crocevia di interessi essenziali tra le diverse aree di influenza, francese e asburgica. Di casi denunciati al Sant'Uffizio se ne trovano molti: nell'aprile 1620, in un avviso dell'inquisitore di Vercelli, Paolo Maria Donzelli di Mondovì, si lamentava lo scandalo offerto dai soldati eretici di stanza presso la cittadina, a causa del quale il duca, dopo molte pressioni, nell'agosto, aveva acconsentito ad allontanare da quelle terre i soldati eretici[35]. Questi insistiti allarmi trovano ascolto anche presso il papa Gregorio XV che, il 6 luglio 1622, ribadisce la precedente disposizione di Cle-

---

[33] Oltre al classico di C. CANTÙ, *Il Sacro Macello di Valtellina. Le Guerre Religiose del 1620 tra Cattolici e Protestanti, tra Lombardia e Grigioni*, Firenze, Mariani, 1853, si veda anche *La Valtellina, crocevia dell'Europa: politica e religione nell'età della Guerra dei Trent'anni*, a cura di A. Borromeo, Milano, G. Mondadori, 1998.

[34] «Non meno attento a salvar la Lombardia dalla contagione fu il cardinale Federigo Borromeo: il quale perfino, allorquando dovevano alcuni soldati svizzeri e grigioni attraversare la valle San Martino ed altre terre bergamasche di diocesi milanese e di giurisdizione veneta, pronunziò scomunicato chiunque conversasse, o, ch'è tampoco, albergasse quegli eretici; esagerata provisione, alla quale la serenissima repubblica veneta impedì fosse dato corso. Senza più altro aggiungere, basti il già detto a scusare i Grigioni se dal paese davano divieto ai preti e frati forestieri, specialmente ai Cappuccini, come orditori di cose nuove. Quanto alle indulgenze ed ai giubilei, si bandissero pure, ma o tacessero quelle parole "pro extirpatione haereseon" o i preti dichiarassero che sotto il nome di eretici non s'intendevano i Riformati: altrimenti era iniquo che i sudditi pregassero contro i loro padroni», CANTÙ, *Il Sacro Macello di Valtellina*, cit., p. 47. Sulla questione della Valtellina, si vedano A. PASTORE, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento. Fede, cultura, società*, Milano SugarCo, 1975; *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, Angeli, 1991.

[35] ACDF, SO, Decreta 1620, f. 132, 147 e 285.

mente VIII, che impediva la presenza di eretici nella penisola italiana[36]. Chiaramente, l'iniziativa pontificia scaturiva dalla volontà di difendere l'ortodossia e l'integrità dei cattolici, ma nondimeno era rivolta a impedire l'uso di truppe protestanti contro gli spagnoli, dopo l'abbandono da parte di Luigi XIII della politica di neutralità in Italia: l'ambasciatore veneziano a Roma, Renier Zen, informava il Senato delle ragioni della bolla che andava a colpire gli interessi commerciali della Repubblica di Venezia «sì come anco pur altro particolare, per la necessità ch'ella tiene di valersi nelle sue milizie di uomini d'altre religioni»[37]. Nonostante questa minacciosa presa di posizione, si succedono gli avvisi, negli anni seguenti, da diverse città per segnalare la pericolosa presenza dei soldati eretici, e le promesse del governatore di Milano al nunzio circa un suo controllo capillare sembrano quantomeno vane[38]. Ad esempio, nel 1626, il 2 maggio, si comunica all'inquisitore di Cremona, Giovanni Battista Boschi, la gran soddisfazione del papa Urbano VIII per il quale la «conversione di molti soldati thedeschi avvisata dal signor cardinale Campori e da Vostra Signoria è stata di grandissima consolatione alla santità di nostro signore alla quale si è partecipata et a questi miei signori Illustrissimi se ne sono rese gratie a Dio»[39], e la stessa buona notizia proviene, qualche mese dopo, da Milano[40].

Perseguendo i soldati, si vuole colpire una fonte di contagio ereticale non solo per le idee, ma soprattutto per i comportamenti assunti. Per questa ragione, si prestava cura al rispetto dei precetti cattolici sull'astensione dai cibi. Dal novarese, nel 1626, l'inquisitore Basilio Porta presenta il caso di quei soldati eretici che costringevano i cattolici «a dargli da mangiare cibi vietati dalla Santa Chiesa ne' giorni proibiti, etiam minacciando la morte a chi negava loro quello che ricercavano, la onde molti erano mal trattati». Data la situazione poi, i confessori avevano assolto coloro che avevano servito i cibi proibiti, anche per

---

[36] *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum collectione novissima plurimum brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a s. Leone Magno usque ad praesens*, cura et studio Aloysii Tomassetti. Augustae Taurinorum, Seb. Franco, XII, 1739, p. 708. Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Torino, Einaudi, 1996, p. 584 e sgg. Sulla bolla, si veda la riflessione di P. SARPI, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959, pp. 1220-1223.

[37] SARPI, *Opere*, cit., p. 1215.

[38] Nella riunione dell'8 gennaio, ACDF, SO, Decreta 1626, f. 8r.

[39] BAV, Barb lat 6334, f. 114r. Su Cremona, si veda S. PEYRONEL RAMBALDI, *Inquisizione e potere laico: il caso di Cremona*, in *Lombardia borromaica Lombardia spagnola*, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1995, II, pp. 579-617.

[40] Nella riunione del 25 giugno, ACDF, SO, Decreta 1626, f. 107r.

l'impossibilità di procedere contro tutti i soldati di cui non si conoscevano i nomi; chiedeva quindi consiglio[41].

Altra sfida da raccogliere per preservare l'ortodossia si manifesta con urgenza tra il 1629 e il 1630. Attraverso i soldati eretici, si presume – a ragione – che si determini una condizione favorevole al contagio, anche tramite la circolazione di libri proibiti: «Sono non meno perniciosi i libri di non sana dottrina di quel che sieno le voci vive ad introdur l'heresie»[42] Per il Sant'Uffizio, i libri sono peggiori delle vive voci e delle conversazioni con gli eretici già proibite *illo tempore*. Di questa preoccupazione degli inquisitori, resta testimonianza in un fascicolo «Acta pro impedienda introductione librorum hereticorum in Italiam a militibus exercitus germani»[43]. nel 1629, durante la guerra di successione di Mantova, il Sant'Uffizio mette sull'avviso il priore di san Zeno, il quale, essendo in grado di parlare tedesco, può comunicare direttamente con i soldati e impedire quindi la diffusione di libri eretici[44]. Nello stesso anno, anche il nunzio a Venezia Giovanni Battista Agucchio ha protestato con il doge, ricevendo in cambio però soltanto delle rassicurazioni: i soldati oltramontani di cui si è servita la Repubblica – anche se non si immagina come si potesse avere tale sicurezza –, non hanno mai introdotto libri proibiti[45]. L'indagine inquisitoriale non si arresta: si è saputo che gli eretici appena arrivati hanno dato libri ai loro connazionali e a poco servono le rassicurazioni anche dei generali che però affermano di necessitare dei servizi dei soldati eretici[46]. Al contempo anche

[41] Lettera di Basilio Porta del 1° giugno 1626, ACDF, SO, St.st. M4b, f. 365.

[42] Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Svizzera 11, f. 66r.

[43] ACDF, SO, St.st.O2c, , c.n.n..

[44] Lettera da Verona, di Pio da Bologna del 26 dicembre 1629, ACDF, SO, St.st.O2c, f. 667. Sulla guerra di Mantova, si veda D. PARROTT, *The Mantuan Succession, 1627-31: A Sovereignty Dispute in Early Modern Europe*, in «The English Historical Review», 112 ,1997, pp. 20-65.

[45] Lettera dal nunzio a Venezia (2 febbraio 1630), al card. Antonio Barberini sr., ACDF, SO, St.st.O2c, *olim*, f. 674.

[46] «Ho saputo da buona parte, che li Alemani venuti a Mantova hanno dato dei loro libri alli altri suoi compatriotti, che militano nel campo veneto, et perciò ho dato ordine al P. Priore di San Zeno mio amicissimo (che per esser anch'egli tedesco ha famigliarità con essi loro) che con l'ocasione d'andare al Campo per altri negotii, veda con destrezza di trovarne, e farmeli dare. E m'ha promesso di fare il debito: e so, che non mancarà, perché ne ho buona caparra. lo n'haverei fatto parola con l'eccellentissimo Generale Erizzo, il quale meco ha trattato semplicemente con termini di molta cortesia; ma per esser in quei frangenti di attuale impiego d'essi Alemani, che se li tolerano dette cose; e perché saria a far, che usariano maggiormente cautela detti soldati in tenerli celati, e per altri degni rispetti non gli ho detto altro; perché spero di rimediarmi per via di detto Priore», Lettera da Verona, di Pio da Bologna del 21 febbraio 1630, ACDF, SO, St.st.O2c, f. 677.

l'imperatore asburgico, Ferdinando II, dà garanzie del comportamento corretto dei soldati che militano nel suo esercito e in particolare si impegna a impedire che introducano libri proibiti[47]. Caparbiamente, Pio Giovannino da Bologna, inquisitore di Verona, procede e raggiunge alcuni risultati. Un padre inviato presso l'accampamento, infatti, trova tre libri eretici, uno sotto il nome di Lutero, e uno di Mentzer, «heretico da mettersi nella prima classe, che tratta 21 articoli luterani, il 3 sono i dialogi sacri di Sabastiano Castalione eretico di prima classe, ambidue in lingua latina...»[48].

In questo insieme di sconfitte per l'Inquisizione romana, si ottiene almeno un risultato importante: Luigi XIII si è impegnato, come assicura tramite Richelieu, a «prohibire espressamente sotto gravissime pene a Colonnelli, e Capitani, et altri capi dell'armata Regia, che s'astenghino essi e lor soldati di trasportare in Italia libri d'autori heretici et son certo che il sig. Cardinale spinto anche dal suo proprio zelo farà havere esatta cura ch'un tale inconveniente non segua»[49].

A fronte di impegni formalmente presi da sovrani europei, resta la spina nel fianco del rapporto conflittuale con gli Stati italiani. La Serenissima continua a far valere i suoi interessi riguardo ai soldati ai suoi ordini, nel 1634, l'inquisitore di Crema è preoccupato dalla presenza di eretici e di infedeli: in un gioco di incroci e intrecci di competenze, tra nunzio e inquisitore, si cerca di destreggiarsi al fine di riuscire in ordine di priorità a espellerli dall'esercito, a convertirli e poi ad assolverli, o almeno a impedire che diano scandalo[50]. Anche, nel caso della successione del nuovo duca di Mantova, Gonzaga di Nevers, si sfiorava l'incidente diplomatico: le proteste dell'Inquisizione sulla tolleranza accordata agli eretici erano respinte con indignazione dal duca, che si schermiva di non aver mai permesso la convivenza con gli eretici neanche nei suoi ducati francesi, ragion per cui mai l'avrebbe ammessa nel "grembo della chiesa cattolica"[51]. A Mantova, malgrado le risentite reazioni ducali, la situazione rimase

---

[47] Lettera da Vienna, del cardinal Pallotto del 23 febbraio 1630 a card. Antonio Barberini sr., ACDF, SO, St.st.O2c, *olim*, f. 678r.

[48] Lettera da Verona del 7 marzo 1630, ACDF, SO, St.st. O2c, *olim*, f. 680r.

[49] Lettera da Parigi dell'8 marzo 1630, ACDF, SO, St.st. O2c, *olim*, f. 685r. La questione è discussa anche nelle riunioni della Congregazione, il 18 aprile si legge la lettera del re di Francia scritta da Richelieu, che assicura «ut invigilet, ne in Italiam a Militis Gallis introducantur libri eretici...», ACDF, SO, Decreta 1630, f. 66v.

[50] ACDF, SO, Decreta 1634, f. 10r.

[51] Lettera del vescovo di Mantova, Vincenzo Agnelli-Suardi del 29 luglio 1634, ACDF, SO, St.st. M4b, f. 738. Su Mantova, si rimanda a C. MOZZARELLI, *Mantova e i Gonzaga dal 1382 al 1707*, Torino, Utet, 1987, e a I. LAZZARINI, *"Un bastione di mezo": trasformazioni istituzionali e dinamiche politiche*, in *Storia di Mantova. I. L'eredità gonzaghesca, secoli XII-XVIII*, Mantova, Tre lune, 2005, pp. 443-505.

tesa, tanto che la soluzione proposta dall'inquisitore di sostituire i soldati eretici con quelli cattolici fu respinta; si trattava ovviamente di una soluzione impraticabile, viste le esigenze e i ruoli ricoperti dagli eretici. Il duca rispondeva che i soldati erano

> di cinque nationi, cioe Italiani, francesi, tedeschi, olandesi et cappelletti, da quali se volessero separare et mandar via tutti gli heretici, li cattolici non sariano sufficienti per il bisogno loro, essendosi trovato che qui al presente siano cinque capitanni eretici, tre francesi, un todesco, et un boemo, et oltre a questo nelle compagnie de capitani cattolici sono anco misti soldati eretici, onde se si mandassero via tutti l'heretici, la città restarla priva del presidio necessario senza il quale non puol stare per li sospetti et gelosie che vi restano...[52]

Prevalgono dunque valutazioni politiche su quelle religiose.

Nonostante sia ormai definito l'orientamento e la decisione della Congregazione riguardo alla presenza di eretici sul suolo italiano, continuano ad arrivare richieste agli inquisitori locali per ottenere delle deroghe: naturalmente si può supporre che, rispetto alle richieste formali, nella prassi non si tenesse conto delle decisioni romane. All'inquisitore di Milano, ad esempio, arriva la richiesta di un locandiere per avere il permesso di ospitare anche mercanti e soldati eretici: la risposta è negativa, anche se si afferma che «tollererà quanto per necessità bisogna tollerare»[53].

Dello sguardo attento degli inquisitori, per la preoccupazione che destava la presenza di soldati eretici, così come della vigilanza alla quale questi erano sottoposti, resta traccia, non solo nei carteggi con Roma: a Crema, il domenicano Cimarelli

> scoprì che Romano, Capitano di ducento fanti, Genevrino, disseminava in voce non meno che in stampati libri dell'empio Calvino i falsi dogmi [...]. Né fu egli lento in ritrovare gl'opportuni rimedii, che avvisatone il Principe, e raccolti i libri, lo scelerato predicante, per evitare del suo delitto la dovuta pena, occultamente si pose alla fuga[54].

---

[52] Lettera del 4 agosto 1643, ACDF, SO, St.st. M4b, f. 665r.

[53] Lettera del 16 febbraio 1638, ACDF, SO, St.st. M4c, f. 872r.

[54] VINCENZO MARIA CIMARELLI, *Risolutioni filosofiche, politiche e morali,* in Brescia, 1655, p. 277. Vedi Atti del Convegno di studi su *Vincenzo Maria Cimarelli da Corinaldo (1585-1662): storico dello Stato di Urbino, naturalista, maestro e inquisitore domenicano nel 4. centenario della nascita*, Corinaldo, 29 dicembre 1985, Corinaldo, Centro culturale comunale, 1988.

Sempre Cimarelli notava come al seguito dei Soldati Illirici e Albanesi vi fossero «Femine superstiziose, e Maghe» e fossero stati celebrati matrimoni diabolici: ulteriore segnale della minaccia rappresentata dalla prassi di tolleranza nei confronti delle soldatesche e della necessità di cambiare politica[55].

Con la loro occhiuta sorveglianza, gli inquisitori tracciano delle mappe della presenza ereticale e raccontano il teatro di guerra nella penisola italiana, nel corso del Seicento. Verso fine secolo il Sant'Uffizio sembra aver cambiato strategia nei confronti dei soldati eretici, scoprendo in questi una risorsa: gli accampamenti delle truppe sono visti così come un territorio sul quale svolgere azione di evangelizzazione, mandando missionari in grado di portare la parola divina ed allettare con promesse. Nel dicembre del 1690, l'inquisitore di Pavia, Domenico Francesco Pellegrini da Como, compiaciuto del successo per aver convertito due soldati luterani, propone di mandare un predicatore presso l'accampamento per convertirne altri e Alessandro VIII suggerisce di mettersi in contatto con l'arcivescovo di Milano, Federico II Visconti[56]. Il vescovo di Pavia Lorenzo Trotti, segnala, infatti, che, a causa della «contingenza delle presenti guerre, et alleanze de' Prencipi», si registra la permanenza di un buon numero di «soldatesche infette dell'eresie di Lutero, e d'altri eresiarchi»[57]. Per questa ragione, ha mandato due cappuccini nell'accampamento, ma i luterani si sono risentiti e si sono appellati al duca di Savoia. Teme che i buoni risultati raggiunti possano essere vanificati e propone quindi di separare i soldati cattolici anche nelle camerate. Nelle lettere successive chiede sia accordata maggior libertà ai cappuccini, affinché possano intervenire anche in alcune cause matrimoniali[58]. Trotti avrebbe continuato ad occuparsi anche negli anni seguenti dell'evangelizzazione dei soldati eretici, come testimoniano le lettere con la Congregazione romana. Rappresenta così il punto di arrivo e di evoluzione di una strategia inquisitoriale che dalla repressione è passata alla conversione, offrendo protezione e vantaggi. Come ha già ipotizzato Susanna Peyronel, gli inquisitori capiscono «che gli eserciti potevano costituire un vasto bacino "missionario" su cui agire per convertire e educare»[59].

Per concludere, dopo aver visto i diversi orientamenti dell'Inquisizione nei confronti dei soldati eretici, mi sembra opportuno ricordare la riflessione di due raffinati teologi, quali Fausto Sozzini e Paolo Sarpi. Il primo intervenne

[55] CIMARELLI, *Risolutioni filosofiche*, cit., p. 259.

[56] ACDF, SO, Decreta, 1690, f. 366*v*.

[57] Lettera da Pavia del 27 dicembre 1690, ACDF, SO, St.st. M4c, f. 1027r.

[58] ACDF, SO, St.st. M4c, f. 1034r.

[59] PEYRONEL, *Frontiere religiose e soldati in antico regime*, cit., p. 32.

nell'ambito del dibattito apertosi nella comunità di Rakow sul rifiuto all'obbligo di prestare il servizio militare[60]. Si trattava di un rifiuto generato non solo dal rischio di combattere per motivi non condivisi, ma basato soprattutto su una disobbedienza fondata sul Vangelo. Il dibattito fu aperto nel 1572 da Jan Niemojewski, a cui rispose Jacopo Paleologo e nel 1581 anche Fausto Sozzini diede il suo contributo, riconoscendo, con il ricorso a diversi luoghi scritturali, la necessità del prendere le armi contro chi erra, ma ricordando anche che per i cristiani ciò non è lecito. Al contrario, il fedele deve seguire il discorso della montagna, modello etico quotidiano, per cui la guerra rappresenta chiaramente un peccato[61].

Nel 1625, mentre esplodevano le tensioni della Valtellina e di Mantova, nella *Quaestio quodlibetica. An liceat stipendia sub principe religione discrepante merere*[62], Sarpi affrontava la questione di un confessore che, nei Paesi Bassi, aveva negato l'assoluzione ad alcuni italiani che si trovavano lì per apprendere l'arte militare, combattendo nell'esercito olandese. Anche in questo caso, fedele alla prospettiva giurisdizionalistica, Sarpi contesta il comportamento del confessore, considerandolo privo di giustificazione dal momento che si trattava di questioni che non dovevano riguardare il potere spirituale. Inoltre, individua diversi casi in cui, sotto pretesto religioso, gli ecclesiastici avevano commesso peggiori scelleratezze («è falso lo zelo, che, sotto il manto della religione, cela passioni e intendimenti umani»). Argutamente, per sottolineare il paradosso insito in quei provvedimenti, pone poi in luce come il valore di questi precetti sia limitato solo agli italiani e non esteso a tutti i cattolici presenti negli altri Stati. Dopo aver esaminato la questione da molti punti di vista, Sarpi ritiene che il diniego del confessore possa dipendere dal fatto che quelli «militavano apertamente nell'esercito dei Signori Stati di Olanda contro il re Cattolico»[63]. Ma continua: «o ai cattolici non è affatto lecito militare sotto le insegne di quelli

---

[60] P. Brock, *Against the Draft: Essays on Conscientious Objection from the Radical Reformation to the Second World War*, with a forward by M. Ceadel, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

[61] V. Marchetti – *Resistenza senza diritto. L'ubbidienza al "verbum dei" rende giusta la disubbidienza ai "commenta hominum"*, in *Sapere, conoscenza e scienza nel diritto di resistenza (16.-18. sec.)* hrsg. von A. De Benedictis und K.-H. Lingens, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, pp. 81-110 – esplora la storia del diritto alla disubbidienza giungendo sino a Gottfried Arnold e a Christian Thomasius per mostrare l'evoluzione dell'ermeneutica neotestamentaria. Su Fausto Sozzini, si vedano ora *Faustus Socinus and his heritage*, ed. by L. Szczucki, Krakow 2005 e *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a cura di E. Scribano e M. Priarolo, Siena, Accademia degli Intronati, 2006.

[62] Sarpi, *Opere*, cit., pp. 1224-1275.

[63] Ivi, p. 1250.

che la Chiesa romana considera eretici, o la guerra che combattono è ingiusta». Ricorrendo ai giuristi, alle leggi canoniche e alle costituzioni pontificie, Sarpi chiarisce che non si può prestare servizio militare se l'obiettivo bellico è di diffondere l'eresia, ma solo questo caso può rientrare nella giurisdizione ecclesiastica. Di fronte allo scenario storico-politico, il servita esplicita le motivazioni sia dell'aiuto offerto dai sovrani di Spagna ad alcuni Stati eretici in funzione antifrancese, sia delle alleanze statuite per la ragione della pubblica salvezza, anche perché «Dio diede insieme con la maestà solo al sovrano la facoltà di fare pace e guerra, patti e alleanze secondo che abbia giudicato necessario e opportuno»[64]. Non solo le Scritture riportano esempi di alleanze tra cristiani con pagani e idolatri, ma anche i pontefici si sono avvalsi dell'aiuto degli eretici per la propria salvezza, come successe nel caso di Giulio II e anche di Paolo IV[65]. Per Sarpi così si afferma la liceità di prestare servizio militare presso principi eretici.

Tuttavia, il contrasto tra teoria e prassi assume ulteriore evidenza dal momento che la questione della presenza di soldati eretici non riguarda soltanto i cattolici, ma interessa anche i riformati. Ne sono un esempio quei soldati irlandesi impegnati nell'esercito britannico e il contestato inserimento di soldati cattolici nell'esercito di Giacomo II Stuart nel 1685, proprio mentre Luigi XIV revocava l'editto di Nantes, concomitanza che scatenò una ridda di polemiche sull'avvicinamento avversato al fronte cattolico[66]. D'altra parte, già Carlo II aveva impiegato alcuni cattolici nell'esercito per ricompensarli della fedeltà mostrata durante le guerre civili contro il fronte repubblicano.

Altro problema, solo accennato per le difficoltà che esso propone, riguarda l'attitudine dei soldati nei confronti del servizio militare prestato per un sovrano di confessione o religione diversa. La questione può però efficacemente essere risolta ricorrendo a una massima molto diffusa tra i soldati dell'impero asburgi-

---

[64] Ivi p. 1256.

[65] «E nell'anno 1558 Paolo IV assoldò molti Grigioni protestanti, i quali compirono anche in Roma molte azioni contrarie alla religione cattolica, e ciò era ben noto allo stesso papa, il quale tuttavia dichiarava apertamente che gli angeli stessi erano stati mandati da Dio in sua difesa, e che per difendersi gli era lecito impiegare qualsiasi gente; resta una testimonianza degna di fede che nell'anno 1557, il 3 settembre, rispose ad uno che aveva biasimato tale fatto con queste eloquenti parole: "Sarebbe stato lecito, anzi lodevole, chiamare a nostra difesa Turchi, Mori e Giudei"; né vi è dubbio che abbia mandato alcuni a trattare con i Turchi», ivi, pp. 1264-1265.

[66] J. MILLER, *Catholic officiers in the late Stuart army*, in «English historical review», LXXXVIII, 1973, pp. 35-53; cfr. P. KARSTEN, *Irish Soldiers in the British Army, 1792-1922: Suborned or Subordinate?*, in «Journal of Social History», 17, 1983, pp. 31-64. Si veda inoltre G. PARKER, *Guerra e rivoluzione militare (1450-1789)*, in *Storia d'Europa. Vol. IV. L'età moderna*, a cura di M. Aymard, Torino, Einaudi, 1995, pp. 435-483: 468-471.

co durante la guerra dei Trent'anni: «se serviamo fedelmente il nostro signore, non importa quale signore serviamo»[67].

MICHAELA VALENTE

[67] «I had swallowed without chewing, in Germanie, a very dangerous maxime which militarie men there too much follow: which was, that so we serve our master honnestlie, it is no matter what master we serve», J. TURNER, *Memoirs of his own life and times,* Edinburgh, 1829, p. 14. Si veda anche G. PARKER, *La Guerra dei trent'anni*, Milano, Vita e pensiero, 1994, pp. 314-315.

III

“Le gran débat sans effusion de sang”

Diventare controversisti nell'Italia del Cinquecento. Ambrogio Catarino Politi

1. Il giurista senese Lancellotto Politi, meglio conosciuto come Ambrogio Catarino, è noto alla storiografia sul Cinquecento italiano soprattutto come autore di un *Compendio di errori et inganni luterani*, scritto nel 1544 in risposta alla pubblicazione del *best-seller* della Riforma in Italia, il *Beneficio di Cristo crocifisso* (Venezia, 1543)[1]. In particolare, il domenicano senese fu presentato da Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi come l'eroe negativo dei loro *Giochi di pazienza*, un volume affascinante e fecondo, in cui il *Compendio* del Politi veniva letto come cartina di tornasole per verificare l'esattezza dell'ipotesi delle due redazioni del *Beneficio di Cristo*[2]. Il suo nome è comparso molte volte negli studi dedicati alla diffusione delle dottrine ereticali nella penisola italiana. La sua figura, tuttavia, è rimasta per lo più legata all'immagine del cacciatore di eretici, dell'implacabile avversario degli eterodossi italiani, e i suoi scritti sono stati letti più per mettere a fuoco le dottrine e i testi da lui confutati che per comprendere il suo pensiero.

Questa sede mi sembra il luogo ideale per provare a rispondere, senza nulla concedere a quella immagine, ad alcuni interrogativi riguardanti la formazione intellettuale del Politi, le scelte – o le casualità se vogliamo – che lo indussero a intraprendere la carriera di controversista, i problemi che si trovò ad affrontare e le strategie che mise in gioco nel corso della sua attività, insomma provare a rispondere a una questione di fondo, ovvero come si diventa e cosa vuol dire essere controversisti nell'Italia della prima metà del Cinquecento.

---

[1] Politi, *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato "Trattato utilissimo del benefitio di Christo crucifisso"*, Roma, Ne la contrada del Pellegrino, 1544, edito a cura di M. Firpo in Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto (d'ora in avanti *Compendio*), Firenze – Chicago, Sansoni – The Newberry Library, 1972, pp. 347-422.

[2] C. Ginzburg, A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino, Einaudi, 1975.

2. Lancellotto Politi nacque a Siena nel 1484 da una famiglia notabile[3]. Avviato agli studi *philosophiae civilis*, conseguì a diciassette anni il titolo di dottore in diritto, iniziando così la sua breve ma movimentata carriera di giureconsulto[4]. Dalle poche notizie di cui disponiamo sui suoi primi anni di attività professionale emerge subito una spiccata propensione per il contraddittorio e per la disputa. È difficile stabilire con precisione quali fattori familiari o caratteriali avessero forgiato quella personale attitudine alla polemica e allo scontro che avrebbe caratterizzato in modo così evidente il suo intero percorso biografico. Sicuramente, le radici senesi giocarono un ruolo centrale nell'indirizzare le sue scelte personali e religiose: in particolare, l'alto tasso di conflittualità che caratterizzò le vicende politiche senesi tra la fine del '400 e l'inizio del '500 plasmò in certa misura il carattere di quel giovane ambizioso avvocato. Gli scontri tra Noveschi e rappresentanti del Monte del Popolo, prima, le lunghe e violente battaglie con cui Francia, Spagna e Firenze si contesero l'influenza territoriale sul senese, poi, se da un lato immunizzarono il Politi dal germe della faziosità politica, dall'altra insegnarono al futuro controversista domenicano il senso e il valore della difesa appassionata di una causa[5].

La prima prova letteraria del Politi offre già una testimonianza significativa in questo senso. *La Sconficta di Monteaperti*, scritta in età giovanile, nel 1502 all'indomani del conseguimento del titolo di dottore in diritto, era un omaggio alla città natale e insieme una precoce testimonianza della solida devozione mariana che il Politi, da buon senese, aveva assimilato sin dagli anni

---

[3] J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553), ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften*, Münster, 1910, pp. 5-6, che contesta con validi argomenti la datazione successiva di tre anni fornita da J. Quétif, J. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, vol. II, Paris, 1721, p. 144. L'atto di battesimo è registrato a Siena alla data 28 novembre 1484 in ASS, Biccherna 1133, f. 510r.

[4] Il 3 maggio del 1502 Lancellotto Politi conseguì la laurea «in iure civili» presso lo Studio di Siena. Il verbale di laurea è stato rinvenuto e pubblicato da G. Minnucci, *La laurea in diritto civile di Lancellotto Politi (Ambrogio Catarino)*, in «Bollettino senese di storia patria», LXXXVIII, 1981, pp. 254-55. Più in generale sullo Studio di Siena in quegli anni cfr. dello stesso, *Le lauree dello studio senese all'inizio del secolo XVI (1501-1506)*, Milano, Giuffré, 1981; e G. Minnucci, L. Kosuta, *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI: documenti e notizie biografiche*, Milano, Giuffré, 1989. Leo Kosuta, in un suo precedente studio sull'Accademia senese, ha ipotizzato una partecipazione del Politi all'attività della stessa istituzione: cfr. Id., *L'Académie Siennoise: une Académie oubliée du XVI siècle*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», 87, 1980, pp. 123-157, in particolare pp. 154-55.

[5] Sulle vicende politiche senesi di quei decenni è ancora utile la sintesi di L. Douglas, *Storia politica e sociale della Repubblica di Siena*, Roma, Multigrafica, 1969, in particolare pp. 193 sgg. (il testo è stato riproposto dall'editore Betti di Siena nel 2000 con introduzione di M. Ascheri).

dell'adolescenza[6]. La battaglia di Montaperti, risalente al 4 settembre 1260, fu la più grande vittoria riportata dai senesi nei confronti dell'eterna rivale Firenze, un evento tanto eccezionale nel panorama della politica estera della città che le *Cronache* senesi raccontarono quella battaglia scegliendo proprio quel titolo (*La Sconficta di Monteaperti*), puntualmente riproposto dal Politi, per focalizzare l'attenzione sulla sconfitta dei fiorentini, e per ricordare che la loro città (Firenze) non era affatto imbattibile: era stata già sconfitta una volta e una volta ancora poteva essere battuta[7].

Ebbene, scorrendo le pagine di quel testo, già di per sé dunque, per sua propria natura polemico, emerge quella naturale predilezione per il contraddittorio, si potrebbe dire una fisiologica necessità di presentare le questioni sul tappeto in termini polemici, che impareremo a conoscere come uno dei tratti caratteristici della sua personalità. Si trattava di un'attitudine che il Politi avrebbe avuto modo di affinare negli anni seguenti nel corso della sua attività di avvocato disputazionista. Prima di intraprendere la strada dell'insegnamento, infatti, girò l'Italia e la Francia in lungo e in largo passando attraverso «tutti i più famosi Studii», disputando pubblicamente con i giureconsulti più noti del tempo[8].

---

[6] Per un'esauriente introduzione al culto mariano nella Siena del '500 vedi ora M. Mussolin, *The Rise of the New Civic Ritual of the Immaculate Conception of the Virgin in Sixteenth Century Siena*, in «Renaissance Studies», XX, 2006, 2, pp. 253-75.

[7] L'opera è stata di recente ristampata in edizione anastatica: Politi, *La sconficta di Monte Aperto*, introduzione di A. Leoncini, Siena, Betti, 2002. Sulla tradizione letteraria sorta intorno a quella battaglia vedi *La Sconficta di Monte Aperto. Una cronaca e un cantare trecenteschi*, a cura di L. Spagnolo, Siena, Betti editrice, 2004. Sul contesto storico e più in generale sulla politica estera di Pandolfo Petrucci e della Repubblica di Siena in quegli anni, oltre al citato lavoro di L. Douglas, vedi M. Gattoni da Camogli, *Pandolfo Petrucci e la politica estera della Repubblica di Siena (1487-1512)*, Siena, Cantagalli, 1997 e R. Terziani, *Il governo di Siena dal Medioevo all'Età Moderna. La continuità repubblicana al tempo dei Petrucci (1487-1525)*, Siena, Betti, 2002; più in generale sul Petrucci, oltre a U. G. Mondolfo, *Pandolfo Petrucci Signore di Siena (1487-1512)*, Siena, Tip. Cooperativa, 1899, vedi ora C. Shaw, *L'ascesa al potere di Pandolfo Petrucci il Magnifico, signore di Siena (1487-1498)*, Il Leccio, Monteriggioni, 2001. La scelta di dedicare lo scritto al Petrucci – scelta che Padovani qualifica «non senza ombra di servilismo» (A. Padovani, *Studi storici sulla dottrina della sostituzione*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 425), fu in realtà adottata dallo stampatore Simone di Niccolò di Nardo. Sulla radicata devozione mariana della città di Siena si sofferma Mondolfo, *Pandolfo Petrucci Signore di Siena*, cit., p. 8, che ricorda tra l'altro come dal febbraio 1494 il governo senese aveva assunto la denominazione ufficiale di «regimento devoto e destinato alla gloriosa Vergine Maria, come a patrona e defensatrice della nostra Repubblica».

[8] A. Duval, *Politi, Lancellotto*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XII/2, Paris, 1986, coll. 1844-58, in partic. col. 1845. Cfr. i riferimenti a questo suo peregrinare in Politi, *Tractatus substitutionum*, cit., c. A2r, e Id., *Commentaria super difficillima*, c. A2r, ma anche in J. Ugurgieri, *Le pompe Senesi*, 2 voll. Pistoia, 1649, I, p. 560.

Nel 1513, infine, si trasferì a Roma e dall'anno successivo occupò la cattedra di diritto alla Sapienza[9]. Nella città papale si dedicò a un'accorta politica di relazioni curiali di cui ben presto raccolse i frutti. Durante un breve soggiorno fiorentino, nel corso di un viaggio che da Roma lo doveva condurre a Bologna, al seguito del pontefice diretto ad incontrare il re di Francia Francesco I[10], alla fine del 1515, il Politi fu nominato avvocato concistoriale[11]. Era in qualche modo il coronamento di un sogno, e sarebbe potuto essere l'inizio di una brillante carriera all'ombra della Curia romana, se un nuovo incontro non avesse sconvolto i suoi piani. Proprio durante quella sosta fiorentina, infatti, ospite di un misterioso piagnone fiorentino, che è ora possibile identificare con il noto Girolamo Benivieni, il Politi ebbe il suo primo contatto con le opere di Girolamo Savonarola[12]. Non è possibile qui soffermarsi sull'impatto che la lettura del savonaroliano *Trionfo della croce* e di altri scritti del ferrarese ebbe sull'inquieta coscienza del giurista senese, se non per ricordare i tempi di una conversione che definirei fulminea: solo quindici mesi trascorsero tra le prime letture savonaroliane e l'entrata ufficiale nell'ordine domenicano che avvenne il 5 aprile 1517[13].

---

[9] Cfr. J. P. NICERON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, vol. XXXIV, Paris, chez Briasson, 1736, p. 359.

[10] L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, IV/1, pp. 83-85; FALDI, *Una conversione savonaroliana*, cit., p. 554.

[11] Gli avvocati concistoriali avevano allora il compito di esaminare gli affari civili e criminali di pertinenza del concistoro. Per la nomina del Politi, vedi C. CARTARI, *Advocatorum sacri consistorii syllabum Carolus Cartharius ex urbe veteri eorundem decanus et archivi apostolici molis hadrianae praefectus exarabat*, alma in urbe superiorum assensu, anno 1656 ab orbe redempto, Zenobius Masottus typis cameralibus imprimebat, p. 99. Cfr. anche J. UGURGIERI, *Le pompe Senesi* cit., p. 456, e G. PANZIROLI, *De claris legum interpretibus libri quatuor*, Venetiis, apud Marcum Antonium Brogiollum, 1637, p. 343.

[12] «Nel tempo di Leone decimo papa, quand'egli [il pontefice] partì da Roma per abboccarsi col re di Francia in Bologna, seguitando io allhora la corte, mi trovai con quella in Fiorenza et per quei pochi giorni che dimorammo in quella città mi fu assignato il mio albergo in casa d'uno cittadino di quei che chiamavano piagnoni, et essendo io allhora otioso et feriato delli studi delle leggi, mi fu dall'ospite mio messo inanzi le prediche et altre opere di frate Girolamo, le quali, leggendo io per passar tempo mi porgevano consolatione non piccola, parendomi perle preciose» (POLITI, *Discorso contra la dottrina, et le profetie di fra Girolamo Savonarola*, in Vinegia, appresso Gabriel Gioito de Ferrari, 1548, c. 2v).

[13] Firenze, Archivio del convento di S.Marco, *Liber vestitionum conventus Sancti Marci de Florentia*, c. 9r: «Fratrus Ambrosius Bernardini de Politis de Senis, prius Dominus Lancilottus in seculo dictus, accepit habitum clericorum a reverendo priore fratre Philippo Stroza, nostro generali, 5 aprilis circa horam vigesimam quartam»; Cfr. anche FALDI, *Una conversione savonaroliana* cit., p. 562, nota 51. Su fra Filippo Strozzi cfr. A. VERDE, *La congregazione di San Marco dell'ordine dei frati predicatori. Il "reale" della predicazione savonaroliana*, in «Memorie domenicane», n.s.14, 1983, p. 181; F. UGHELLI, *Italia sacra*, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1720, VI, pp. 620-621.

Ciò che interessa notare in questa sede, al di là di una più approfondita analisi delle motivazioni retrostanti alla sua conversione religiosa[14], è il momento storico in cui quella conversione ebbe luogo. Proprio in quei mesi, infatti, i seguaci del frate ferrarese avevano cominciato a essere oggetto di una pesante repressione da parte delle autorità medicee, le quali misero in discussione l'ortodossia dei seguaci savonaroliani, demonizzando sotto il segno dell'eterodossia dottrinale un messaggio percepito come sempre più pericoloso per la stabilità dell'ordine politico. Appena all'inizio di quel 1515 era scoppiato il caso del monaco Teodoro[15]. Ed ora, a distanza di pochi mesi, proprio durante quel soggiorno fiorentino, Leone X iniziò a pensare a misure più organiche in vista del sinodo convocato per l'ottobre del 1516. La sua intenzione era quella di ottenere una condanna esemplare del frate ferrarese, che potesse essere ratificata dal V concilio Lateranense in corso a Roma ormai dal 1512. Tale obiettivo, tuttavia, fu raggiunto solo in parte. La vigorosa reazione piagnona non poté impedire l'emanazione di altri provvedimenti repressivi, ma riuscì almeno a evitare un'esplicita condanna del frate ferrarese, e il Politi, come egli stesso ebbe modo di sottolineare, dovette offrire in quell'occasione un contributo fondamentale. Fu questo, dunque, il contesto in cui egli maturò la decisione di lasciare l'attività di giurista e di entrare nell'ordine domenicano, diventando – sono parole sue – «partigiano et difensore suo [di Savonarola] contro tutti coloro che lo impugnavano»[16]. È facile immaginarlo impegnato a utilizzare tutte le sue abilità retoriche e polemiche a fianco dei più intransigenti savonaroliani di San Marco. E proprio a questo proposito, un ulteriore elemento di riflessione sarebbe stato offerto dallo stesso Politi parecchi anni dopo quando, al termine di un lungo e sofferto percorso di ripensamento della sua scelta giovanile, diede alle

[14] Per cui cfr. G. CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 11 sgg.

[15] Su Teodoro di Giovanni, monaco di origini greche, ma dai natali fiorentini, sarto, soldato, poi predicatore, stabilitosi nel convento camaldolese di S. Felice in Piazza a Firenze, cfr. A. PROSPERI, *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, in «Critica storica», XII, 1975, pp. 71-101, in appendice, alle pp. 90-100 pubblica il «Processo di don Theodoro monacho che si faceva chiamare papa Angelicho»); ma vedi anche C. VASOLI, *L'attesa della nuova èra in ambienti e gruppi fiorentini del quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, III, Todi, Accademia Tudertina, 1962, pp. 370-432, in partic. pp. 425-429; ID., *La profezia di Francesco da Meleto*, in «Umanesimo e ermeneutica», 1963, pp. 27-80, in partic. pp. 36-37; e soprattutto I. PIERSANTI, *Il monaco Teodoro e Firenze. Un episodio paradigmatico di politica ecclesiastica*, in «Rinascimento», XXIX, 1989, pp. 359-379; e ora A. MATUCCI, *L'abiura di Don Teodoro: divertimento novellistico o calcolo politico?*, in *Storiografia repubblicana fiorentina (1494-1570)*, a cura di J.J. Marchand e J.C. Zancarini, Firenze, Franco Cesati, 2003, pp. 197-207.

[16] POLITI, *Discorso contra la dottrina et le profetie di Girolamo Savonarola*, cit., c. 6r.

stampe quel *Discorso contra la dottrina di fra Girolamo Savonarola*, che ancor prima che un'opera antisavonaroliana è un appassionato scritto autobiografico. Tra le pagine di quel *Discorso* infatti è nascosta un'incidentale annotazione che consente di leggere in un'ottica inedita quella sua predilezione per la polemica e per il contraddittorio: «E tanto più mi confermavo, – sono parole sue – quanto anchor più m'accendevo nel disputare, parendomi sempre superare i contraddittori, con le ragioni imparate però ne libri suoi»[17]. In quelle parole si rifletteva un meccanismo mentale tipico del suo modo di procedere: le intuizioni, le acquisizioni, le conoscenze attinte dai libri si rafforzavano dentro di lui – fino a trasformarsi in solide convinzioni – proprio in virtù della contrapposizione dialettica alla quale le sottoponeva. L'apprendimento di un concetto, l'adesione a una dottrina non era che il primo passaggio di un graduale procedimento di autoconvincimento che, attraverso una appassionata difesa polemica di quell'idea o di quella posizione lo conduceva finalmente al consolidamento delle ragioni originarie di quella scelta. In altre parole, la contrapposizione dialettica per il Politi era funzionale all'assimilazione di una determinata posizione; senza quel contraddittorio le sue convinzioni sarebbero rimaste più deboli (o sarebbero addirittura svanite).

3. In quelle poche parole era dunque racchiusa una sorta di dichiarazione d'amore per il mestiere, se così possiamo chiamarlo, di controversista, una fondamentale premessa per la brillante carriera che avrebbe intrapreso di lì a poco.

Ma la vicenda della sua tardiva conversione (aveva più di trent'anni) era destinata a incidere anche in altro modo sul suo futuro professionale. L'età adulta, la felice carriera accademica svolta fin lì e la fama di giurista affermato che lo accompagnava al momento dell'entrata nell'ordine contribuirono a porre il Politi in una luce diversa rispetto ai giovanissimi confratelli novizi. Nel primo periodo della sua vita conventuale, Catarino si dedicò allo studio della Scrittura e alla preparazione necessaria per affrontare la predicazione, secondo le costituzioni dell'ordine. Tuttavia, fu esentato dal seguire un regolare corso di studi teologici e la sua formazione dovette essere molto libera ed individuale. L'atipicità del noviziato e dei primi anni di vita conventuale spiega dunque almeno in parte le caratteristiche della sua formazione teologica, i tratti ambigui di un pensiero difficilmente catalogabile, variamente interpretato dagli storici all'insegna dell'«ubiquità piuttosto che [del]l'eclettismo», dell'«originalità» oppure dell'«incoerenza». Ma ci fu anche un altro elemento. L'importante incarico

[17] Ivi, c. 2v.

che il Politi ricevette appena due anni dopo la sua entrata nell'ordine, e cioè il compito di replicare per iscritto al giovane agostiniano Martin Lutero, impedì al novizio domenicano di completare e perfezionare la sua formazione, elaborando una compiuta riflessione teologica: in altre parole lo indusse a completare la propria preparazione teologica in base alle esigenze della controversia.

Ma perchè le autorità romane scelsero per quel delicato compito un "novizio", o un quasi novizio, come Catarino? Ebbene – potrebbe sembrare un paradosso – ma fu proprio in ragione di quella ancora incerta e incompleta preparazione teologica.

Senza legare meccanicamente la scelta del suo nome all'insoddisfazione degli ambienti curiali per lo scritto antiluterano del Maestro del Sacro Palazzo Silvestro Mazzolini da Prierio, edita nel giugno del 1518 (il *In presumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae dialogus*)[18], è vero tuttavia che a Roma si cominciò presto a cercare una valida alternativa. Quando Catarino ricevette l'incarico di scrivere la sua *Apologia* il contesto era comunque radicalmente cambiato rispetto a soli due anni prima. Nel giro di poche settimane gli eventi erano precipitati. Nel giugno 1520 (con la bolla *Exsurge Domine*) Lutero era stato infatti formalmente condannato, con l'ingiunzione di ritrattare entro sessanta giorni. Il 3 gennaio dell'anno successivo, sarebbe stato scomunicato con la bolla *Decet romanum pontificem*, e nel frattempo, il 17 luglio del '20, Girolamo Aleandro era stato scelto come nunzio papale da Leone X per promulgare in Germania la bolla[19]. Fu proprio il nunzio Aleandro a suggerire al

---

[18] La scelta di assumere le tesi luterane come *conclusiones* e non già come *disputabilia*, come nelle intenzioni del frate agostiniano, era di per sé significativa di un approccio sin troppo frontale. La secca alternativa avanzata dal Maestro del Sacro Palazzo, oscillante tra la proposta di un frate invidioso che avrebbe pronunciato sentenze differenti se fosse stato in possesso di un vescovato o di un indulgenza per la sua chiesa, e quella di un eretico impenitente che contestando la pratica indulgenziale negava l'autorità papale – o l'uno o l'altro, scrisse il Prierate – fu per molti un grossolano errore di strategia. Gli fu rimproverato di aver fatto precipitare con le sue parole una situazione ancora aperta, di aver trattato proposizioni che Lutero aveva avanzato in termini dubitativi come affermazioni categoriche, trasformando di fatto un punto di vista errato in un'eresia. Sul Mazzolini vedi M. TAVUZZI, *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Priero, 1456-1527*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 84.

[19] Su Johann Eck vedi cfr. E. ISERLOH, *Johannes Eck (1486-1543): Scholastiker Humanist Kontroverstheologe*, Münster, Aschendorff, 1981; e ID., *Johannes Eck (1486-1543)*, im *Streit der Jahrhunderte: Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum aus Anlasz des 500.* Geburstages des Johannes Eck vom 13. bis 16. November 1986 in Ingolstadt und Eichstatt, herausgegeben von E. Iserloh, Münster, Aschendorff, 1988. Eck aveva partecipato alla Disputa di Lipsia nel 1519, svelando il rifiuto del concetto di Chiesa da parte di Lutero; nel 1520 scrisse l'opera *De primatu Petri adversus Ludderum* (1520) che presentò a Roma, quando vi lavorò per la condanna di Lutero. Nel suo *Enchiridion locorum communium adver-*

pontefice il nome del domenicano senese[20]. Nei suoi lunghi anni al servizio del cardinal Giulio de' Medici l'Aleandro aveva probabilmente avuto diverse occasioni di conoscere e apprezzare personalmente il giovane Catarino. La consuetudine di rapporti maturata con il von Schönberg, l'amicizia del piagnone Girolamo Benivieni, il forte legame con la corte fiorentina – tutti rapporti coltivati durante il soggiorno fiorentino, naturalmente – spiegano la convergenza sul suo nome di Aleandro, da una parte, del cardinal Giulio de' Medici e del cardinal Schönberg, dall'altra[21]. Si trattava di personalità del mondo ecclesiastico che avevano avuto modo di apprezzare la fama del Politi giureconsulto e avvocato disputazionista e la sua abilità di fervente polemista savonaroliano: a quelle doti dovette correre la loro mente al momento della scelta di un nome da contrapporre a Lutero. Il movimentato e originale percorso biografico del Catarino faceva al caso loro. Anche quello che poteva sembrare un punto debole, la sua ancora imperfetta preparazione teologica, si riveló un punto a favore. Lutero era stato già ufficialmente condannato: non occorreva combatterlo sul piano strettamente teologico, non andava trattato come il portatore di novità dottrinali alternative all'ortodossia cattolica; non era più in discussione l'eresia o meno delle sue dottrine, che andavano invece affrontate sul terreno delle argomentazioni polemiche da lui stesso utilizzate, e doveva essere trattato come colui che aveva erroneamente interpretato alcune verità cattoliche. Era di un bravo ed abile polemista, sufficientemente avvertito sul piano dottrinale, che i vertici della gerarchia ecclesiastica avevano bisogno in quel momento, e non di un dotto e raffinato teologo[22].

---

sus Ludderanos, scritto nel 1525 in risposta ai *Loci communes* di Melantone, avrebbe fatto ampio uso dell'*Apologia* catariniana, cfr. S. CAVAZZA, *«Luthero fedelissimo inimico de messer Jesu Christo». La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Introduzione di G. Miccoli, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 67-94, in particolare p. 70.

[20] «Oblatum sibi nomine summi pontificis – avrebbe ricordato qualche anno dopo il Politi – ab apostolico nuntio domino Leandro, qui post modo cardinalis creatus est» (POLITI, *Expurgatio*, cit., c. 14).

[21] P. PRESTON, *Catharinus*, p. 366, facendo riferimento a A. FRANZEN, *Introduction* a POLITI, *Apologia*, cit., p. XIV, avanza un'ipotesi simile sostenendo che lo scritto gli era stato commissionato da Giulio de' Medici e dal Von Schönberg.

[22] Come sottolineato anche da Schweizer, dal punto di vista delle argomentazioni teologiche messe in campo, la trattazione di Catarino non risultava particolarmente originale: spesso il domenicano ricorreva ad argomenti già utilizzati nel dibattito in corso da Eck e Prierias, seguendo in particolar modo gli *Errata et argumenta* di quest'ultimo (SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus*, cit., p. 28; PRESTON, *Catharinus*, cit., p. 368 e nota 23).

Così, tra la fine dell'estate e il dicembre del 1520, Catarino stese la sua *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae*[23]: per lui un battesimo di fuoco. Soprattutto, un banco di prova in cui ebbe modo di affilare gli strumenti retorici e controversistici che avrebbe poi ampiamente utilizzato nei decenni successivi. Non c'è il tempo di ripercorrere il contenuto di questo scritto, ma è utile ricordare qui come già in quest'opera sia possibile rintracciare molte delle caratteristiche stilistiche e semantiche e degli argomenti polemici, affinati poi nelle sue successive opere controversistiche degli anni quaranta, in particolare il tema dell'inganno e degli artifici con cui Lutero aveva provato a ingannare l'inconsapevole volgo, tema appunto che ritornerà con insistenza nella sua lunga polemica con gli spirituali[24].

---

[23] POLITI, *Apologia*, cit.

[24] Pubblicato a Firenze dai Giunti, il testo era suddiviso in cinque libri: il primo dedicato a una particolareggiata esposizione degli undici inganni luterani, il secondo e il terzo sulla questione del primato del pontefice romano, tema cui Lutero nella sua risposta avrebbe dedicato le maggiori attenzioni, il quarto centrato sul tema della penitenza e del purgatorio; l'ultimo, infine, si presentava come una sorta di compendio della dottrina luterana, che in parte riprendeva punti già ampiamente sviluppati nei precedenti capitoli, in parte riassumeva schematicamente altri aspetti del suo pensiero. La prima risposta che il Politi offrì nel suo scritto fu di ordine metodologico. Di fronte alle pestifere dottrine luterane, la religione cattolica non andava solamente provata, dimostrata, ma anche difesa, ricorrendo alle fonti, alla Bibbia e ai santi Padri, nonché ai decreti conciliari e ai canoni pontifici. Non bisognava dunque inseguire Lutero sul terreno di una radicale difesa del principio scritturistico, rinunciando alla patristica, alla tradizione, ai concili e ai papi. Il contributo più originale dell'*Apologia* catariniana risiedeva comunque nel tentativo di disvelare gli artifici utilizzati da Lutero per catturare l'attenzione dei «semplici et incolti». Nel primo capitolo poi passava ad esaminare la questione nel dettaglio, individuando nella strategia propagandistica di Lutero ben undici inganni. Il riformatore di Sassonia aveva utilizzato la menzogna per coprire la sua persistenza nell'errore in un recente scritto indirizzato a Leone X, aveva invocato un «concilio della vanità e del diavolo», inneggiando implicitamente allo scisma della cristianità, non si era fatto scrupolo di utilizzare la debolezza morale dei vertici della Chiesa per gettare disprezzo su di essi e per introdurre errori dottrinali, seminava dispute ovunque e con chiunque pur di non discutere delle questioni principali, sfoggiava un vocabolario elevato farcito di parole come Cristo, Paolo, paolino, abile stratagemma per catturare l'attenzione dei più deboli di mente, usava espressioni aggressive, acrimoniose o al più satiriche, giochi di parole che inevitabilmente attiravano l'attenzione della «perversa natura umana», artifici semantici dietro i quali si celava solamente l'intento di introdurre nuove blasfeme eresie; ricorreva in continuazione all'autorità di Sant'Agostino, distorcendo le sue dottrine in difesa dei propri errori, oppure cercava di amplificare le divergenze tra l'interpretazione fornita dagli antichi dottori e quella di alcuni tra i più recenti, quali Tommaso d'Aquino, tradendo così il più profondo insegnamento della Chiesa: scegliere un passo di un singolo Padre per contrapporlo ad altri, obbligando a scegliere un Padre piuttosto che un altro significava rompere il *consensus* che Roma aveva costruito intorno alle loro interpretazioni delle sacre Scritture. Lutero, poi, continuava il Politi avviandosi alla conclusione della sua arringa, attribuiva agli avversari vizi e abitudini inesistenti, amava presentarsi come l'unico difensore di verità, che alla prova dei fatti risultavano patrimonio pienamente condiviso anche dai suoi

4. Solo molti anni dopo, comunque, il Politi riprese il filo della sua polemica antiereticale, precisamente in Francia, a Lione nella seconda metà degli anni trenta. Qui egli entrò in contatto con i tre cardinali fiorentini, Giovanni Salviati, Niccolò Gaddi e Niccolò Ridolfi, che dopo la morte di Clemente VII (e fino alla battaglia di Montemurlo del 1537), erano diventati il punto di riferimento della comunità fiorentina antimedicea in esilio[25]. E attraverso i tre cardinali fiorentini il Politi entrò in relazione con il cardinal Tournon, luogotenente generale del re Francesco I, che intanto aveva deciso di trasferire a Lione la corte reale per meglio seguire l'andamento della guerra in Piemonte. In un contesto come quello lionese, profondamente solcato da infiltrazioni eterodosse, il Politi riconobbe nel Tournon una salda guida[26]. Fu infatti sulla scorta delle nette prese di posizione antiereticali assunte dal cardinale francese che Catarino scelse di tornare nell'agone della controversistica[27]. E a lui dedicò nel 1537 la versione a stampa dell'orazione ufficiale tenuta poco tempo prima al locale sinodo diocesano (*Oratio de officio et dignitate sacerdotum christianique gregis pastorum*)[28] cui aggiunse, con un esplicito segnale di sostegno dell'attività antiereti-

---

avversari con il solo obiettivo di stupire gli ingenui. Insomma, ribadiva il giovane domenicano, bastava rileggere correttamente gli scritti dei Padri della Chiesa, citati da Lutero, per dimostrare come quegli autori si muovevano in direzione radicalmente opposta a quella intrapresa dal frate sassone (il Politi non mancò di togliersi la soddisfazione di mettere in bocca agli autori citati dal riformatore sassone, Origene, Girolamo, Agostino, Crisostomo, Gregorio, Ambrogio, Bernardo, annotazioni tali da screditare il suo avversario). In alcuni casi addirittura era sufficiente – utilizzando una tattica retorica propriamente forense – introdurre l'argomento con la stessa citazione di Lutero, per convincere l'interlocutore con le sue stesse parole. Per un'introduzione a questo scritto vedi P. PRESTON, *Catharinus versus Luther*, in «History», 2003, pp. 365 sgg., e CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 24 sgg.

[25] Vedi da ultimo P. SIMONCELLI, *Fuoriuscitismo repubblicano fiorentino 1530-1554 (volume primo – 1530-1537)*, Milano, FrancoAngeli, 2006.

[26] Sul Tournon vedi M. FRANÇOIS, *Le cardinal François de Tournon. Homme d'État, Diplomate, Mécène et Humaniste (1489-1562)*, Paris, Boccard, 1951, e ora anche la voce di F. J. BAUMGARTNER, in *Oxford Encyclopedie of Reformation*, Oxford, 2000, vol. 4, p. 164.

[27] Pur avendo coltivato a lungo la fama di umanista e di uomo di lettere, e pur non avendo offerto segnali di ostilità nei confronti dei riformati del circolo di Meaux nel corso degli anni venti e dei primi anni trenta, al momento della dura repressione ordinata dal re di Francia dopo i *placards*, Tournon si era schierato fedelmente accanto al sovrano. Forte del sostegno e dell'amicizia di Matthieu Ory, il futuro inquisitore generale di Francia, nel giro di pochi mesi era diventato uno dei più accaniti nemici dell'eresia riformata, mantenendosi su posizioni nette anche quando il monarca francese dovette ritrovare lo spazio per una politica di dialogo con il fronte protestante. Catarino, che aveva molto probabilmente conosciuto l'Ory a Parigi qualche mese prima, durante il soggiorno presso il convento di Saint Jacques di cui il futuro inquisitore domenicano era priore, dovette entrare subito in sintonia con il Tournon.

[28] *Oratio fratris Ambrosii Catharini Politi senensis, de officio et dignitate sacerdotum, christianique gregis pastorum, in synodo lugdunensi habita*. Lugduni, apud haeredes Simonis

cale del Tournon, una *Brevis dissertatio pro autoritate ac potestate pastorum adversus haereticos*[29].

5. Se quello lionese deve essere considerato come il primo segnale di risveglio di un interesse mai svanito, fu però in Italia che il Politi tornò con piene energie alla attività controversistica antiereticale. Appena giunto a Siena, in quello stesso 1537, iniziò ad occuparsi di prescienza e predestinazione, sulla scia delle polemiche scaturite dalla predicazione del Museo (come egli stesso avrebbe scritto nella dedica del suo trattato *De praescientia ac providentia Dei quod rerum contingentiam non tollat* rivolta al cardinale Rodolfo Pio da Carpi)[30],e tre anni dopo, nel 1540, diede alle stampe il noto *Speculum haereticorum*, dedicato in quella sua prima edizione a Vittoria Colonna. Un brano autobiografico di qualche anno successivo a quella data ci offre – seppur indirettamente – un'inaspettata rivelazione intorno alle strategie che ispirarono quello e i suoi successivi scritti controversistici dei primi anni quaranta. Riferendosi al lungo silenzio che intercorse tra la sua prima opera antiluterana del '20 e la ripresa della sua polemica antiereticale alla fine degli anni trenta, scrisse che (quel silenzio appunto) era durato fin quando aveva aperto gli occhi di fronte all'ampia diffusione di quei libelli che, dietro lo stratagemma dell'anonimia,

---

Vincentii, 1537. Per questo scritto cfr SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus*, cit., p. 292. Meno sincera e disinteressata di quella rivolta al Tournon appare invece la dedica che il Politi indirizzò al cancelliere di Francia Antoine de Bourg, mandando alle stampe una nuova edizione del suo *De officio advocati* mandata in stampa contemporaneamente all'*Oratio* nel gennaio, come testimoniato anche dallo stesso Politi (POLITI, *Oratio*, c. 2..; cfr. anche SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus*, cit., p. 289).

[29] La *Brevis dissertatio* si trova al termine dell'*Oratio*, alle cc. 21-29.

[30] «Itaque cum viderem in re proposita eruditorum animos plane non quiescere in his quae hactenus a veteribus conclusa sunt, eo quod non depellerentur absurda, quae cuius sane cogitanti facile occurrunt, coepi re exigente (praesertim cum haec quaestio male a quibusdam concionatoribus tractaretur in subversionem plebium) atque ad hoc ipsum me hortante reverendissimo domini cardinali senensi (cuius ossa precor cum pace cubent) quaestio neque hanc multo maiore quam unquam fecerim meditatione tractare, quod faciens, iuvante Deo, visus sum mihi agnoscere hinc ortam esse tantam illius obscuritatem quod aliquid quasi certum et in scripturis compertum admittitur, quod non solum non certum sit, sed nec verum» (*Ad reverendissimum et illustrissimum Dominum Rodolphum Pium Carpensem S. Ro. Eccle. Card. F. Ambrosii Catharinii Politi in libros de Praescientia, Providentia et Praedestinatione Dei, Praefatio*, in *Opuscula F. Ambrosii Catharinii Politi Senen. Ord. Praed. magna ex parte iam aedita, et ab eodem recognita ac repurgata, et a Catholicis doctisque viris diligenter expensa atque probata, ut quae ad resolutionem claram multarum quaestionum, quae ab haereticis ingeruntur, plurimum conduc Quorum indicem conversa pagina videre licet*, Lugduni, apud Mathiam Bonhomme, 1542, (edizione anastatica, Ridgewood, New Jersey, U.S.A, The Gregg Press Incorporated, 1964), ff. 4-5.

diffondevano tra il volgo la pestilente dottrina luterana – il riferimento era naturalmente a testi, solo per citare due esempi, come il pio *Libro de la emendatione et correctione del stato christiano* che altro non era che un riadattamento del luterano appello *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, oppure alle cattolicissime sembianze dell'*Opera divina della christiana vita*, che nascondevano una fedele traduzione della *Libertà del cristiano*. Ebbene, la totale assenza di risposte da parte romana – scrisse il Catarino – lo aveva allora indotto a reagire[31]. In realtà, la totale assenza di reazioni da parte dei controversisti cui alluse polemicamente il Politi («cum videre tacere cunctos») aveva conosciuto un'eccezione di rilievo: già nel 1532, infatti, un acuto predicatore allora membro dei minori osservanti, poi frate cappuccino dal 1534, di nome Giovanni Pili da Fano, aveva dato alle stampe la sua *Opera utilissima vulgare contra le pernitiosissime heresie lutherane per li simplici*, intenzionato per l'appunto a riempire quel vuoto poi lamentato dal Politi[32]. Ora, anche ammesso che quello scritto controversistico fosse sfuggito all'attento Catarino – e risulta davvero difficile crederlo – dietro la sua polemica sull'assenza di reazioni da parte cattolica, sul silenzio dei controversisti di fronte al proliferare delle dottrine luterane, si nascondeva piuttosto una denuncia dell'insufficienza delle strategie fino ad allora adottate. Affrontare in lingua volgare le singole «zizanie de falsità», ovvero i singoli nodi del dibattito teologico, «difficili speculazioni che presuppongono molte notizie», come aveva fatto Giovanni da Fano, poteva essere persino pericoloso. Come aveva affermato in quello stesso 1532 il domenicano Tommaso Badia, futuro Maestro del Sacro Palazzo e cardinale, il «volgo indocto» non doveva essere messo a parte delle complesse questioni teologiche intorno a cui si era consumata la rottura di Lutero con Roma[33]. L'unico strumento utile per combattere

---

[31] « Tacui vero post haec multis annis plus sexdecim, nec hiscens quidem, cum iam scriberent plurimi in haereticos Germaniae, donec venerunt qui suppresso nomine libellos lutheranam doctrinam continentes, in vulgus sparserant. Tunc enim cum videre tacere cunctos, a plerique rogatus, coactus sum calamum stringere. Quo tempore fratrem Bernardinum Ochinum impium illum apostatam, dudum Italiae concionatorem suis coloribus parvo libello depinxi, ut nosceretur crudelis hypocrita, et simplicium animarum mactator. Et libellum, quem *Speculum haereticorum* nuncupavi, composui» (POLITI, *Expurgatio adversus apologiam fratris Dominici Soto ordinis praedicatorum, et sacrae theologiae magistri. Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiae. Resolutio obiectorum adversus tractationem, quo iure episcoporum residentia debeatur*. Lugduni, apud Mathiam Bonhomme, 1551, ff. 17-18).

[32] *Opera utilissima vulgare contra le pernitiosissime heresie lutherane per li simplici*, Bologna, 1532, c. 1v; CAVAZZA, «*Luthero fedelissimo inimico de messer Jesu Christo*», pp. 67-94, in particolare69-70.

[33] G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II, Torino,Einaudi, 1974, pp. 429-1079, in particolare p. 987: M. FIRPO, *Riforma religiosa e lingua volgare nell'Italia del Cinquecento*, in «Belfagor», LVII, 2002, pp. 517-539, ora anche in ID., «*Disputar di cose pertinente alla*

la diffusione di quei libelli era la lingua latina. Usando la lingua dei dotti e a loro rivolgendosi, occorreva sensibilizzare i vescovi, responsabili della cura delle anime, di fronte al pericolo ereticale, inducendoli a impegnarsi in prima persona per porre rimedio alla situazione. Erano i vescovi, in altre parole, che dovevano trovare le risposte adatte da proporre al proprio gregge. I singoli controversisti non si dovevano arrogare un diritto che non spettava loro.

Il Catarino, in fondo, difendendo quella posizione non aveva fatto altro che aderire al pressante invito alla cautela lanciato dal cardinal Gasparo Contarini intorno alla metà degli anni trenta (la massa degli «incolti» del tutto estranea a quella discussione e i predicatori attenti ad evitare ogni «subversionem plebium»), un invito che ben presto si tramutò in un tacito accordo cui aderirono le maggiori personalità religiose del tempo. E un tacito accordo che avrebbe mostrato le sue capacità di tenuta almeno fino a quando l'autorevolezza del suo ispiratore avrebbe agito da garante, ovvero fino alla morte del Contarini alla metà del 1542[34].

Catarino e Contarini da un lato, Crispoldi e il Flaminio, dall'altro. Tutti, o quasi tutti, aderirono a quel tacito accordo. Qualcuno che osò scalfirlo (più che violarlo), in effetti ci fu. E questo qualcuno fu il frate cappuccino Bernardino Ochino, il quale sin dalla metà degli anni trenta andò diffondendo dai pulpiti delle principali città italiane il messaggio di «Cristo crucifixo», davanti a crescenti folle di ammirati ascoltatori, di fronte a masse di «indotti», «semplici» e «buoni cristiani»[35]. Ebbene, fu anche in difesa di quel tacito accordo che Ambrogio Catarino Politi avrebbe fatto del frate cappuccino il suo principale avversario. Da una parte – ci riferiamo naturalmente al Politi – la ferma convinzione che «persuadere al volgo che era capace de' misterii divini» era la colpa più grave commessa da Martin Lutero; dall'altra – questa volta è l'Ochino di cui stiamo parlando – la fiera consapevolezza che nessuno meglio dell'«indotto» poteva «conoscere Iddio et amarlo». Una distanza incolmabile separava gli universi mentali dei due compatrioti senesi.

Ripercorriamo, seppur brevemente, le tappe della strategia controversistica del Politi di quei primi anni quaranta del XVI secolo. Nel corso di quegli anni il

---

fede». Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano, Milano, Unicopli, 2003, pp. 121-140, in partic. p. 136, e più in generale sulle reazioni cattoliche alla diffusione di testi eterodossi in lingua volgare, ivi, pp. 134-140.

[34] Sul Contarini si rinvia ai noti lavori di Elisabeth Gleason e Gigliola Fragnito.

[35] Cit. in MICCOLI, *Problemi e aspetti*, cit., p. 25.

Catarino avrebbe tenuto costantemente presente la distinzione tra un livello di discussione polemica dotta, condotta rigorosamente in lingua latina, e un piano di apologetica destinata a un più largo pubblico, da condurre con la lingua del volgo, cui sarebbe approdato con riluttanza – lo vedremo tra poco – solo dopo la pubblicazione del *Beneficio di Cristo* (e poco prima con il *Trattato sulla giustificazione*, una sorta di tappa intermedia tra i due livelli). Tre sono gli scritti (o gruppi di scritti) controversistici del Politi di quegli anni meritevoli di essere qui ricordati: il *De perfecta iustificatione*, pubblicato nel 1541 e dedicato a Gasparo Contarini, il *Trattato della giustificatione* del 1543 e infine la trilogia del '44 composta dal *Compendio* contro il *Beneficio*, da uno scritto anti-ochiniano e dalla confutazione del *Sommario della Sacra Scrittura*.

Nel primo di questi, il *De perfecta iustificatione* (1541) la presenza dell'Ochino fu una presenza discreta. Pur avendo maturato forti sospetti sul conto del predicatore cappuccino, il domenicano non poteva permettersi di uscire allo scoperto. Allusioni e generici cenni polemici bastarono in quel momento a mettere in guardia i suoi dotti lettori – la lingua era ancora quella latina – dalla diffusione di alcune pericolose posizioni in materia di giustificazione. Se da una parte è vero che prevalse la volontà del Politi di non arrivare ad una rottura esplicita con i suoi interlocutori, è anche vero che i suoi bersagli erano ancora sfuggenti: da un lato un testo manoscritto, dalla circolazione presumibilmente ancora molto ristretta (il cosiddetto proto-*Beneficio*), dall'altro un frate cappuccino da poco rieletto generale del suo ordine. Finché la rottura non si consumava, finché si trattava di fare i conti con obiettivi ancora celati dietro il velo dell'abito cattolico, finchè la controversia polemica poteva e doveva assumere anche il significato di una battaglia interna al fronte cattolico, finché poteva sopravvivere una concreta speranza di riportare i propri nemici sulla retta via, la lingua latina rimaneva la miglior scelta possibile. La fuga di Ochino (e degli altri «apostati») nell'estate 1542 e la pubblicazione delle sue *Prediche* ginevrine cambiarono però i termini della questione e imposero di adeguare le proprie strategie di polemista al nuovo corso dei tempi[36]. Ora che l'ex-generale dei cappuccini continuava a diffondere il suo verbo da posizioni di esplicita rottura con Roma, ora che l'«ipocrita mascheramento» della sua eresia era stato da lui stesso disvelato, occorreva scendere sul suo stesso piano di battaglia per difendere le orecchie dei semplici dai loro inganni e dalle loro bugie. Era una scelta ancora più difficile, se è vero che altri, proprio in risposta alle stesse *Prediche* ochiniane, avevano deciso di proseguire lungo percorsi tradizionali, con strumenti

[36] *Prediche di Bernardino Ochino da Siena. Si me persequuti sunt, et vos persequentur sed omnia, vincit veritas*, edite a Ginevra dal Gérard il 10 ottobre 1542.

tradizionali[37]. Ma si trattava di una scelta ormai per lui non rinviabile. La scelta del volgare – fatta con la pubblicazione del *Trattato della giustificazione* nel 1543 – segnava così il primo passaggio all'interno di una più complessa strategia controversistica. Egli rinunciò, almeno per il momento, a un attacco diretto e mirato, scegliendo di non nominare mai esplicitamente l'oggetto dei suoi attacchi. In fondo, – questo il ragionamento sotteso – la scelta della fuga rimaneva la scelta di un singolo, o tutt'al più di pochi che dai loro rifugi d'oltralpe non avrebbero potuto nuocere più di tanto alla causa di Roma. In quest'ottica, la pubblicazione ginevrina delle *prediche* ochiniane, e la sua contenuta diffusione editoriale non potevano preoccupare tanto quanto la pubblicità che un trattato controversistico a lui esplicitamente dedicato gli avrebbe potuto procurare. Meglio, dunque, continuare a concentrare l'attenzione sul tema della giustificazione senza riferimenti espliciti ad autori o a scritti particolari, proseguendo, pur nell'importante novità della lingua volgare, nel solco della precedente strategia controversistica.

Questo ordine di considerazioni solo pochi mesi dopo sarebbe stato letteralmente travolto da una doppia circostanza: da una parte, la decisione dei viterbesi di mandare finalmente a stampa il *Beneficio di Christo*, il cui straordinario successo editoriale avrebbe imposto un repentino cambiamento di rotta alla strategia di curia e, conseguentemente, alla polemica del Politi; e dall'altra parte, il cambio di strategia imposto dallo stesso Ochino. Il primo novembre '43, infatti, l'ex generale dei cappuccini scrisse e pubblicò un'*Epistola al magnifico magistrato di Balia de la città di Siena*, segnando una nuova fase del suo pur breve esilio. Se la pubblicazione delle *Prediche*, appena un anno prima, aveva rappresentato l'agognato momento del disvelamento, l'uscita dalla clandestinità, la possibilità di rendere noto il suo vero volto, l'*Epistola* marcava invece l'inizio dell'offensiva ochiniana, il tentativo di diffondere il nuovo verbo luterano nella penisola italiana, di convertire alla sua nuova verità i vecchi compagni di strada. Bernardino Ochino aveva scelto per l'occasione la sua città natale, Siena, e alla sua magistratura cittadina, la Balìa, aveva rivolto un accorato invito a comprendere le motivazioni della sua repentina decisione di fuga e ad accogliere le sue posizioni di rottura con l'ortodossia romana. Catarino si sentì doppiamente chiamato in causa: come polemista e controversista di punta del fronte

[37] Il riferimento è al trattato latino del canonico regolare Raffaele da Como che nello stesso anno diede alle stampe il suo *Raphaelis comensis canonici regularis congretationis lateranensis confutatio haeresis fratris Bernardini Ochini senensis de iustificatione*, Venetiis per Venturinum de Ruffinellis, 1543 (il titolo giustapposto all'opera è *Maleus haereticorum*), scritto che, a quanto mi risulta, attende ancora uno studio specifico.

romano, in primo luogo, e come cittadino di Siena, in seconda battuta. L'intento propagandistico dell'ex frate cappuccino lasciava cadere anche quei residui scrupoli di opportunità e riservatezza che avevano trattenuto il domenicano dallo svelare il vero oggetto polemico del suo *Trattato della giustificazione*. Occorreva intervenire immediatamente, rispondendo colpo su colpo, e occorreva rivolgersi direttamente alla Balìa di Siena per mettere in guardia i magistrati e i cittadini senesi dal pericolo che correvano. Il Politi lo fece con tempestività mandando a stampa il suo *Rimedio* esplicitamente diretto contro il nemico conclamato Bernardino Ochino, insieme alle altre due citate confutazioni nel marzo del 1544[38].

Molti altri aspetti della complessa figura del domenicano senese sono rimasti fuori dalla parziale ricostruzione qui presentata, comprese le numerose controversie nelle quali si trovò coinvolto negli anni successivi. Si è voluto qui porre l'accento sulla sua formazione, giuridica prima e teologica poi, sul percorso attraverso il quale egli intraprese la sua carriera di controversista e su alcune tappe della strategia controversistica che egli venne dispiegando a cavallo tra gli anni trenta e quaranta del Cinquecento.

È appena il caso di ricordare qui, al termine di questo percorso, che il Politi fu molto più che un semplice controversista. Accanto al facile polemista, capace di violente invettive antiluterane, c'era il teologo eclettico insofferente verso le rigide ragioni di scuola, l'avversario della scolastica che proponeva soluzioni dottrinali originali, spesso avversate dai più scrupolosi tutori dell'ortodossia cattolica. Accanto allo zelante esecutore delle mire repressive del fronte intransigente della curia romana e della neonata Congregazione del Sant'Ufficio, c'era l'ammiratore di Vittoria Colonna e Gasparo Contarini, il sostenitore dell'ampiezza della misericordia di Dio e di un cattolico "beneficio di Cristo", il protagonista di un'attività para-inquisitoriale che faceva della volontà di convincimento e di conversione dell'avversario la sua arma migliore. Egli fu un fiero avversario degli eterodossi italiani, ma condivise con molti di loro amicizie influenti, luoghi di frequentazione e dottrine religiose. D'altra parte, il ruolo da lui svolto come teologo pontificio e come vescovo nel corso della pri-

[38] Il *Compendio d'errori et inganni luterani* usciva a stampa in un volume in cui comparivano anche due altre sue opere controversistiche: la *Reprobatione de la dottrina di frate Bernardino Ochino, ritretta da lui in una sua Epistola al magnifico magistrato di Balìa de la città di Siena*, e la *Resolutione sommaria contra le conclusioni luterane estratte d'un simil libretto senza autore intitolato il Sommario de la Sacra Scrittura, libretto scismatico heretico et pestilente*.

ma fase del concilio restituisce l'immagine di un'altra Controriforma, diversa da quella che trionfò a Trento e nei decenni post-tridentini, l'immagine di un'alternativa possibile e praticabile, che rimase però lontana dall'affermarsi. Una Controriforma che, pur scegliendo la linea di una dura battaglia antiluterana, non fosse asservita alle ragioni della scolastica e non rinunciasse pregiudizialmente ad accogliere dottrine che, pur essendo contigue alle posizioni luterane, potevano essere ancora condivise[39].

GIORGIO CARAVALE

[39] Per questi aspetti mi sia consentito rinviare a CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit.

Uso dell'argomentazione biblica in funzione polemica in campo cattolico e riformato sull'esempio del priore Marco Aurelio Rorengo e del pastore Antoine Léger

La controversia dottrinale tra Marco Aurelio Rorengo e Antoine Léger, documentata da due scritti pubblicati negli anni 1658-1661, presenta alcuni tratti particolari che la rendono unica nel suo genere[1]. Al centro del dibattito si trova la Confessione di fede dei valdesi. Si tratta di un documento ufficiale in cui una chiesa riformata presenta in maniera sintetica la propria dottrina. Il centro della polemica sono gli articoli che riguardano la Chiesa. Qual è la vera Chiesa? In che modo si possono definire i suoi tratti caratteristici? Quali sono i criteri di distinzione tra verità e falsità di una Chiesa. Le due figure di spicco che si confrontano su questi argomenti rappresentano due ortodossie cristiane ben definite: cattolica romana, definita dal Concilio di Trento (1545-1563) e protestante riformata, sancita dal Sinodo di Dordrecht (1618-1619).

Entrambi i protagonisti di questo singolare scambio intellettuale, Marco Aurelio Rorengo e Antoine Léger, tuttavia non fanno ricorso agli argomenti puramente dottrinali. Non citano direttamente canoni conciliari o sinodali; i loro argomenti sono tratti dalla Bibbia e lo stesso linguaggio è fortemente biblico. Il principale obiettivo di questo saggio è dunque di esaminare l'uso dell'argomentazione biblica, che nel caso di Rorengo e Léger divenne una vera arma, padroneggiata con perizia da entrambi.

1. I protagonisti

1.1. Marco Aurelio Rorengo

Marco Aurelio Rorengo deve essere considerato uno dei più importanti polemisti cattolici del Seicento. Purtroppo, allo stato attuale delle ricerche la sua figura e i suoi scritti non hanno ancora ottenuto l'attenzione che meriterebbero.

---

[1] Lo studio più aggiornato sulle controversie religiose nelle Valli del Pinerolese è: C. POVERO, *Missioni in terra di frontiera: La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006.

Non è possibile individuare la data precisa della sua nascita, e anche le altre notizie circa la sua giovinezza e formazione intellettuale sono assai scarse. A. Armand-Hugon descrive così "il priore di Lucerna":

> Marco Aurelio Rorengo, della famiglia dei feudatari di Torre, occupò un gran posto nel quadro storico di quegli anni ed impersonò il più accanito e deciso nemico dei valdesi, in tempi in cui non si perdonava davvero. Sostenuto dall'appoggio della Corte e della Chiesa romana, non trascurò nessun mezzo per cercare di ricondurre all'ovile i suoi vicini eretici; e se il risultato fu piuttosto scarso, egli consegnò comunque la sua passione ed il suo animo alla sua opera storica, che è veramente piena di fiele, oltreché di inesattezze e di errori. La grande repressione del 1655 (...) fu dovuta certamente in parte alla sua azione nefasta presso i responsabili del potere[2].

Si tratta indubbiamente di una valutazione estremamente critica e parziale. In questa breve citazione tuttavia sono contenuti i principali tratti del personaggio. Il suo punto di forza rispetto agli altri missionari cattolici fu l'appartenenza alla nobiltà locale e quindi gli ottimi rapporti sia con la curia sia con la corte di Torino. Un altro tratto caratteristico della sua personalità fu una notevole capacità di elaborazione intellettuale. Poteva esprimersi sia in italiano sia in francese, conosceva senz'altro il latino e si possono desumere dai suoi scritti alcune nozioni di greco e di ebraico. La sua difesa dell'ortodossia cattolica romana è documentata soltanto in parte. Fu un predicatore abbastanza apprezzato e un polemista che non disdegnava dispute in piazza ma, a causa delle sue posizioni intransigenti, fu costretto nel 1641 ad allontanarsi dai territori abitati dai valdesi in seguito ad alcune minacce piuttosto pesanti. Questo periodo di allontanamento si concluse nel 1647. L'epistolario di Rorengo, in parte perduto, non è ancora sufficientemente esplorato. Abbiamo una testimonianza parziale dell'epistolario di Rorengo risalente ai primi anni della sua attività, una raccolta di lettere pubblicata nel 1634, a Carmagnola e intitolata *Lettere apologetiche sopra una risposta, che si andava sottomano promulgando, data da un' Ministro della pretesa Religione [Valerius Crassus] all'Argumento 12./ che contro loro fa il Molto illustre e Molto Rev. Sig. Marco Aurelio Rorencho de Conti, e Priore di Lucerna nella sua Historia Dell'introduttione dell'heresie nelle Valli di Piemonte, utili alli professori della Catholica Fede*[3].

---

[2] A. ARMAND HUGON, *Storia dei valdesi*, vol. II, *Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1984, p. 70.

[3] La principale elaborazione della biografia di Rorengo rimangono le brevi note raccolte da G. GHIGLIANI, *Notizie storiche sulla Parrocchia di Luserna*, Luserna, 1981, pp. 88-95.

Oltre allo scritto appena menzionato e all'opuscolo polemico che nel corso di questo saggio sarà l'oggetto della nostra analisi, Augusto Armand Hugon e Giovanni Gonnet elencano due principali scritti di carattere storico e polemico redatti da Marco Aurelio Rorengo:

1) *Breve narratione dell'introduttione degli eretici nelle valli de Piemonte, con gl'ordini fatti dalle Altezze di Savoia; di M. Aurelio Rorenco, priore e de' conti di Lucerna e Valle*, Torino, Ed. Tisma, 1632, 16°, pp. 114;

2) *Memorie historiche dell'introduttione dell'heresie nelle valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo et altre di Piemonte; Editti, provisioni, Diligenze delle altezze di Savoia per estirparle. Col breve compendio d'esse e modo facile di confutarle. Del Prior Marco Aurelio Rorengo de' conti di Lucerna.* Torino, Ed. Tarino, 1649, 8°, pp. XVI-362[4].

Marco Aurelio Rorengo morì nel 1676.

1.2. Antoine Léger

Nella storiografia valdese il nome di Antoine è rimasto nell'ombra del nipote Jean. Il primo a dedicare una maggiore attenzione ad Antoine è stato Albert de Lange, il quale lo definisce «un internazionalista calvinista del Seicento»[5]. De Lange distingue inoltre tre campi di azione che circoscrivono le numerose attività di Antoine Léger:

> In primo luogo Léger si é impegnato per la diffusione delle idee calviniste nell'ambiente della Chiesa ortodossa greca. Dopo il suo arrivo a Costantinopoli (1628-1636), dove era stato nominato cappellano dell'ambasciata olandese, diventava amico del patriarca Kyrillos (Cirillo) Lukaris, che in vista del suo tentativo di riformare la Chiesa ortodossa aveva preso contatti con il mondo riformato della Svizzera e delle Province Unite. [...]. In secondo luogo, da quando era diventato professore a Ginevra (1644-1661), Léger si è inserito nella lotta dei riformati svizzeri ed olandesi contro i tentativi dei professori ugonotti Amyraut, De la Place e Cappel di Saumur di aprire la teologia calvinista alla filosofia e alla scienza moderna. Léger fu un rappresentante del calvinismo stretto, che voleva attenersi alle decisioni del sinodo di Dordrecht del 1618/19. In terzo luogo Léger ha svolto un ruolo di primo piano nella difesa dei diritti dei valdesi, non solo quando era

---

[4] A. ARMAND-HUGON, J. GONNET, *Bibliografia valdese*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» (d'ora innanzi BSSV), 93, 1953, 18 (84, 85).

[5] A. DE LANGE, *Antoine Léger (1596-1661), un «internazionalista» calvinista del Seicento*, in BSSV, 181, 1997, pp. 203-232.

pastore nelle valli (1626-1628, 1637-1644), ma anche dopo la sua fuga a Ginevra[6].

Antoine Léger era nato nel 1596 a Villasecca in Val S. Martino, come quarto e ultimo figlio di Pierre Léger. Uno dei suoi fratelli era Jacques Léger, il padre di Jean Léger. Nell'aprile 1615, Antoine si recò a Ginevra per studiare lettere. Questo era obbligatorio come preparazione per lo studio della teologia. Il 20 febbraio 1618 Léger ricevette una borsa di studio e il 28 aprile s'iscrisse alla facoltà di teologia. Il 7 gennaio 1625 superò il sermone di prova davanti alla *Compagnie des Pasteurs*, condizione necessaria per la consacrazione.

Il sinodo valdese di Bobbio del 21-24 settembre 1626 richiese Léger per la parrocchia di Villasecca. Dopo una breve controversia tra la *Compagnie* e i valdesi, l'11 gennaio 1627 Léger tornò alle Valli e diventò pastore a Villasecca. Si occupava anche della parrocchia di La Chapelle[7]. Questo soggiorno fu piuttosto breve, e già nell'agosto 1628 partiva da Livorno per arrivare in novembre a Costantinopoli, un soggiorno che durerà fino all`agosto del 1636[8]. Ritornò poi alle Valli per la seconda volta nel gennaio 1637. Nel maggio 1637, dopo essere stato per alcuni mesi pastore a Roccapiatta, il Colloquio pastorale delle Valli gli assegnò la comunità di San Giovanni. Fu scelto anche perché, diversamente dai pastori venuti in aiuto da Ginevra, padroneggiava l'italiano. In questa lingua Léger non ebbe solo a predicare nel tempio di Ciabàs, ma anche ad affrontare i missionari cattolici molto attivi nelle Valli. Nel 1637 ebbe i primi dibattiti con Marco Aurelio Rorengo e, in seguito, diverse dispute con il monaco Placido Corso, mandato da Roma dalla *Congregatio de Propaganda Fide*[9].

Il 30 dicembre 1642, il ministro di San Giovanni fu convocato da Madama Reale a Torino per un colloquio ufficiale. Egli rifiutò tale invito dopo un'ampia consultazione con i deputati valdesi. Questo atto di disobbedienza civile si trasformò tempestivamente in una misura repressiva molto pesante. Il 3 giugno 1643 il Senatore Pastoris, capitano di giustizia condannava Léger a morte per lesa maestà, reato accertato e punito in base alla disobbedienza manifestata pubblicamente dal pastore. Non servirono a nulla memoriali e suppliche, inviati tempestivamente a Madama Reale dai comuni valdesi, dai governi svizzeri protestanti e da varie personalità. I missionari cattolici fecero la loro parte, aggiungendo alle accuse già gravi le voci riguardanti un complotto militare che

---

[6] De Lange, *Antoine Léger*, cit., p. 203.

[7] Ivi, pp. 211-213.

[8] Armand Hugon, *Storia dei valdesi*, II, cit., p. 60; De Lange, *Antoine Lèger*, cit., pp. 213-217.

[9] Ivi, p. 218.

Léger avrebbe organizzato nel 1639. In questo modo il 12 marzo 1644 la condanna fu confermata dal Senato e Léger dovette lasciare le Valli e cercare rifugio a Ginevra, dove arrivò il 1 luglio dello stesso anno[10]. Dopo l'arrivo di Léger a Ginevra, gli fu affidata, prima la direzione della Chiesa italiana (1644-1648), e poi, nel marzo 1645, fu nominato professore di teologia e di greco e nell'agosto dello stesso anno anche pastore della città. Nel 1654 fu incaricato anche dell'insegnamento di ebraico. Dal 1657 al 1659 fu rettore dell'Accademia e morì a Ginevra nel 1661.

2. *Alcune note sulla Confessione di fede valdese del 1655.*

Dal punto di vista cronologico la Confessione di fede pubblicata nel 1655, è la confessione più recente delle chiese valdesi; dal punto di vista del diritto ecclesiastico questa confessione costituisce la principale fonte dottrinale delle discipline vigenti nell'ordinamento valdese[11]. Date le circostanze della sua pubblicazione molti aspetti, riguardanti la sua genesi e la cronologia della sua stesura, sono difficili, se non addirittura impossibili, da ricostruire. Le indagini di Daniele Tron, riassunte in un saggio dedicato principalmente alle vicende editoriali della Confessione di fede, hanno prodotto una notevole quantità di preziosi indizi e documenti inediti, senza risolvere però definitivamente la questione[12]. Un altro aspetto abbastanza misterioso della Confessione di fede è la questione della sua approvazione ufficiale. Negli anni 1655-1662 non vi è alcun documento ufficiale, un atto sinodale o qualcosa di simile che possa certificare il valore ufficiale di tale Confessione[13]. Tuttavia l'ampia diffusione della medesi-

[10] Cfr. DE LANGE, *Antoine Léger*, cit., pp. 203, 219-221.

[11] Cfr. *Raccolta delle discipline vigenti nell'ordinamento valdese*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 5-26. La sigla usata è CF/1655. Un atto dichiarativo del Sinodo (AD/1894), approvato dal Sinodo con l'art. 34/SI/1894, chiarisce alcune espressioni degli articoli 8 e 9 (corruzione umana), 11 (salvezza), 13 (divinità ed umanità di Cristo), 29 (significato del battesimo), 30 (S: Cena).

[12] D. TRON, *Indagini sulla Confessione di fede valdese del 1655. Una messa a punto su cronologia e luoghi di stampa delle varie versioni (una tra le quali sconosciuta sin qui); con ipotesi sull'ambiente di elaborazione del testo ed un edizione critica bilingue del medesimo*, in BSSV, 183, 1998, pp. 3-44.

[13] J. Jalla scriveva: «Aucun synode proprement dit ne fu tenu aux Vallées au cours de la sanglante année des Pâques Piémontaises. Par contre, les autorités religieuses, civiles et militaires des Vaudois durent avoir de fréquentes assemblées, plus ou moins nonmbreuses, pour discuter sur les demandes ou reponses à faire au Duc et aux personnages de sa Cour, aux puissances protestantes, aux Conférences assemblées à Pignerol pour traité de pacification» (*Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil, 1648-1662*, in «Bulletin de la Société d'Histoire vaudoise»,

ma lascia pensare che una delle radunanze convocate *ad hoc* del 1655 abbia approvato questa formulazione dottrinale della fede delle Chiese valdesi[14].

Una questione ancora irrisolta è la seguente: chi ha preparato la stesura definitiva della Confessione? L'unico nome legato con certezza alla Confessione è quello di Antoine Léger, il quale, fuori dubbio, deve essere considerato il più qualificato commentatore e il difensore ufficiale della professione di fede[15]. La tesi di De Lange che attribuisce la paternità della *Relation* a Léger rafforza infatti la supposizione che il suo ruolo nella redazione del testo della Confessione fu piuttosto attivo, anche se, con molta probabilità, la sua stesura non può essere attribuita esclusivamente a lui[16].

*3. L'*Essame *di Marco Aurelio Rorengo*

Divulgato nel 1655, il testo della Confessione dei valdesi ha trovato abbastanza presto una confutazione da parte della Chiesa cattolica del Piemonte. Nel 1658 l'editore Carlo Gianelli di Torino pubblicava il libretto *ESSAME Intorno alla nuova BREVE CONFESSIONE DI FEDE delle Chiese Riformate di Piemonte: In cui si fa conoscer alli Professori d'essa, distrutta con la novità, la pretesa antica Confessione*, un opuscolo in formato 4° di 48 pagine numerate[17], firmato da Marco Aurelio Rorengo, priore del convento di Luserma e principale avversario cattolico di Léger. La "pretesa antica confessione" a cui si riferisce Rorengo nel

26, 1909, p. 57). A. REVEL, *I Simboli della Chiesa valdese*, in «Rivista Cristiana», 1878, pp. 7-21, in particolare p. 19. La prima parte del saggio è apparsa in «Rivista Cristiana», 1877, pp. 505-519.

[14] Scrive D. Tron: «Comunque stiano i termini della questione sulla paternità della professione di fede, dalla lettera di Antione Léger più sopra citata (cfr. p. 8, si tratta della lettera di Léger a Ulrich datata il 27 luglio 1655. n.d.a) veniamo a conoscenza dell'utile informazione cronologica che intorno al 27 luglio 1655 essa stava per essere data alla luce; è persino possibile che sia stata ufficialmente varata dal gruppo dirigente valdese proprio in quel giorno» (*Indagini sulla Confessione di fede*, cit., p. 12). Cfr. JALLA, *Synodes Vaudois*, cit., pp. 62-63.

[15] Cfr. DE LANGE, *Antoine Léger*, cit., pp. 225-226.

[16] Revel, attribuisce la stesura della Confessione a Jean Léger: cfr. REVEL, *I Simboli della Chiesa valdese*, cit., p. 19. Enea Balmas sembra non escludere del tutto la possibilità che Confessione sia stata redatta dal solo da Antoine Léger: cfr. *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e nei massacri dell'anno 1655. Le «Pasque Piemontesi» del 1655 nelle testimonianze dei protagonisti*, a cura di E. Balmas e G. Zardini Lana, Torino, Claudiana, 1987, p. 111. D. Tron apre un'interessante pista di riflessione, riconducendo la possibile stesura del testo della Confessione a Théodere Tronchin (1582-1657), eminente personaggio della Ginevra calvinista dell'epoca ed autorevole collega di Antoine Lèger. Per un quadro generale dell'argomentazione cfr. TRON, *Indagini sulla Confessione di fede*, cit., pp. 9-10.

[17] ARMAND HUGON, GONNET, *Bibliografia valdese*, cit., 226 (3038).

titolo del suo libretto è la Confessione gallicana. Essa viene menzionata in modo quasi esplicito alla pagina 7, nel quadro di un discorso che verte sulla questione della "desolazione" della Chiesa:

> Consta ben sì per articolo 31 della Confessione di fede, che hauete professato fino al presente, Che la Chiesa fosse posta in rovina, e totale desolazione. Come dunque vi formate altr'articolo, che la Chiesa non può mancare? E necessaria conseguenza, che sino alla Nouella Confessione, habbiate creduto il falso, & hora vi fate Giudici à condennar la Chiesa di Geneva, e quelle di Francia perché credino tali falsità[18].

Il priore usa in questo breve brano una retorica alquanto originale. La nuova struttura della confessione è l'aggiunta dell'articolo XXVI sarebbero, secondo Rorengo, un atto di accusa contro le Chiese riformate di Ginevra e di Francia che, le cui confessioni non contengono l'articolo sulla perpetuità delle, affermando soltanto la necessità di riformare la Chiesa «posta in rovina, e totale desolazione» dal governo del papa di Roma.

Rorengo, pur individuando correttamente il diretto legame tra la Confessione Gallicana, la precedente confessione di fede dei valdesi e il pensiero di Calvino, identificato con la città di Ginevra, dimostra una tipica posizione cattolica romana circa il senso e il significato di una confessione di fede. Si evince abbastanza facilmente dall'argomentazione del priore di Luserna che egli ragioni nell'ottica dell'immutabilità formale dei pronunciamenti ufficiali, riguardanti le questioni di fede.

È difficile individuare nello scritto di Rorengo una struttura chiara ed organica. La sua polemica si rivolge principalmente contro gli articoli XXIV, XXVI e XXVII della Confessione dei valdesi, riguardanti la dottrina della Chiesa, come egli stesso afferma, dei quali riporta il contenuto in modo non letterale:

> Hò letto gl'articoli 33 molto differenti dalli articoli pur vostri quaranta, e se bene io habbi fatto attenti riflessi sopra d'essi, mi sono tuttavia ristretto all'osservazione di tre soli, e per essi hò risoluto rimostrarvi l'utilità evidente, che ricever ne potrete per l'anime vostre quando con sincerità d'animo v'applicarete à considerarle. Tre articoli di quello io leggo da ridursi nondimeno in un solo, il 24, il 26, il 27. Il contenuto del primo è, *Che Iddio habbi formato una Chiesa nel mondo per la salute humana, della*

[18] MARCO AURELIO RORENGO, *Essame intorno alla nuova breve confessione di fede delle Chiese Riformate di Piemonte in cui si fa conoscer alli professori d'esse, distrutte con la novità, la pretesa antica confessione*, Torino, C. Giannelli, 1658, p. 7. Questo argomento di particolare importanza è affrontato nel paragrafo 4.1 del presente saggio.

quale Cristo solo sia il Capo; Del secondo, *Che mancare non potrà, ma sarà perpetua*; Del terzo, *Che ciascheduno di viventi deve congiungersi, e tenersi nella sua comunione*: Quali uniti insieme formano per conclusione: che la Chiesa di Christo non potendo mancare, conviene esser in essa per salvarsi[19].

I continui riferimenti a questi tre articoli della Confessione costituiscono una sorta di trama dell'esposizione di Rorengo. Egli cita marginalmente anche la parte finale dell'art XXXII della Confessione:

Dite nel fine della nuova confessione. Noi promettiamo di perseverare in vita, & in morte, come hanno fatto i nostri maggior fin dal tempo delli Apostoli particolarmente in questi ultimi secoli. Senza che mi provate l'Assertione così importante, cioè che la vostra Chiesa non possa mancare, e che sempre habbiate tenuta la Confessione che hora proponete di 33 Articoli, e che sempre habbiate creduto così, fino dal tempo delli Apostoli, hò voluto leggere li scrittori delle vostre antichità, à quali non potete contraddire, per sapere come concorrino in questo vostro parere[20].

È abbastanza difficile individuare tutte le fonti delle informazioni utilizzate da Rorengo. Senz'altro egli usa come riferimento principale la monumentale opera del Miolo[21]. Emergono tuttavia nel testo del libello alcune informazioni provenienti da altre fonti, estremamente difficili da individuare. Non è addirittura da escludere la possibilità che alcune di queste informazioni fossero semplicemente delle "dicerie" mai codificate.

Nella sua argomentazione l'autore dell'opuscolo fa diversi riferimenti anche alla prassi pastorale delle Chiese valdesi. Ad esempio, alcune pagine dello scritto sono dedicate alla questione del divorzio e delle seconde nozze. [22] Quest'ampia sezione dell'opuscolo inizia con un brano che sposta la polemica dalle questioni teologiche a quelle che, agli occhi di Rorengo, appaiono come argomenti adatti per mettere in dubbio l'onestà e la credibilità del Sinodo e dei ministri delle Chiese valdesi:

[19] RORENGO, *Essame*, cit., p. 4.

[20] Ivi, pp. 4-5

[21] *Ibid.* Con molta probabilità Rorengo si riferisce all'opera di HIERONIMO MIOLO, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, compilata nel 1587 e tradotta in francese da D. Vignaux con alcune aggiunte: *De la source, ancienneté, doctrine, religion, moeurs, discipline, persécutions, confession et progrès du peuple surnommé Vaudois*, cfr. A. ARMAND HUGON, *Storia dei valdesi*, vol II, pp. 59-60. Con molta probabilità Rorengo ebbe la possibilità di consultare la versione francese dell'opera.

[22] Ivi, pp. 25-28.

> Non possono i cattolici hauere, che una moglie e un marito; mà voi praticate differentemente, e v' apporto casi seguiti ne vostri Sinodi. Nel Sinodo tenuto al Chiabasso li 16 Settem. 1614 Daniele Monero di Paesana ritrovandosi mal soddisfatto di sua moglie Margarita monotona, supplicò di provedesene d'altra, & il Sinode compassionevole gl'accordò la gratia. In questo Sinode era Moderatore Miss. Pietro Gillio è aggiunto Miss. Giac: Gillio, Miss. Bartol.Appia Segret. Questi buoni pastori prattici della fragilità massime, che l'uno di questi gutaua volentieri la varietà delle Donne per il che fu poi deposto dal Ministerio come infra, perciò erano inclinati à compiacere alli altri seguendo il Precetto di natura, Far ad altri quello vorrebbero per luoro fosse fatto[23].

A parte la dubbia valenza retorica di tale argomentazione, Rorengo fornisce comunque una preziosa indicazione sull'autorità del sinodo non solo sulle questioni di fede, ma anche sulle questioni di disciplina nel senso più ampio del termine.

La principale tesi sostenuta dal Rorengo riguarda la discontinuità e la variabilità della dottrina delle Chiese Riformate del Piemonte. Più concretamente ancora, il Priore legge la Confessione del 1655 come una supposta codificazione della fede professata dagli Apostoli e conservata intatta nelle Valli. Uno dei principali argomenti portati per smentire l'apostolicità e la continuità della dottrina dei valdesi è il numero degli articoli della "nuova" confessione, trentatrè contro i quaranta della confessione precedente:

> Tutti questi successi ho rappresentato per far vedere evidentemente non esser vero: Che la vostra Confessione di fede nuova, sia stata professata dalli Apostoli sino ai nostri secoli, perché si darebbero già ritrovate altre Discipline, altre Ordinanze, altri articoli senza fare questi nuovi nel 1564. Ne saprei quali pretesti possa addurre l'Autore della Confessione nuova, che ha l'opposito tanto evidente. Che pure gli converrà hauer pazienza di prendersi le mentite in stampa dalli Scrittori del proprio Partito, e confessare che dal 1564 in poi si è creduta la Confessione di 40 Articoli, progettata in Geneva, sparsa e seminata in Francia, raccolta & abbracciata nelle Valli[24].

Rorengo presenta in questo brano un'ulteriore prova dello stretto legame della dottrina dei valdesi con quella di Calvino e dei riformati francesi. Lo stes-

---

[23] RORENGO, *Essame*, cit., p. 25.
[24] Ivi, pp. 14-15.

so Rorengo offre indirettamente una precisa indicazione circa la stesura della Confessione del 1655:

> Mentre concludevo questo ponto, doppo haver curiosamente investigato, chi potesse esser autore della Confessione novella, m'è stata data notitia, che pure molto ha del probabile, che nelle Valli, che non del tempo delli Apostoli sia composta, ma puochi anni sono siasi compilata in un Consiglio di guerra sotto la direttione del Duca di Roano, qual ben erudito nell'arte militare, avesse pensiero costituirsi un altro Gedeone condottiere de Popoli armati, uniendo le sette discordi, e differenti, per formar eserciti numerosi; ma alla pratica si riconobbe esser l'impresa di ristorare la Torre di Babel[25].

Questo argomento, nel discorso di Rorengo, doveva essere una prova schiacciante contro i valdesi e contro la loro "nuova" Confessione di fede. Il brano mette in evidenza anche l'uso della Scrittura nelle argomentazioni dell'autore dello scritto. Le prove tratte dalla Scrittura appaiono pressoché secondarie nell'insieme del discorso e la perizia esegetica è compromessa da un presupposto dottrinale estraneo al materiale biblico utilizzato:

> Di qual forma Guidiciaria si sono serviti per condennare la Congregatione del Papato: La Santa Scrittura, che si sono presa per regola di verità insegnata nella *Genesi al c. 3. Adamo dove sei? Chi t'ha detto, che fossi gnudo? perche hai trasgredito il comandamento?*[26] Udita la risposta; fu pronunciata contro di lui la sentenza. A quelli, che Dio mandò per predicare, e stabilire la Chiesa, disse *in S. Luca cap. 21 Vi darò bocca e sapienza, alla quale non potranno contraddire i vostri Auersarij, & essi se n'andavano allegri dalla presenza del Consiglio per esser stati fatti degni di ricevere vituperio per il nome di Giesù*[27]; e gli mandati straordinarij, come hanno imitato gl'Apostoli, mentre hanno posto il preteso lume di loro straordinaria missione sotto il moggio delli Angoli delle Montagne in vece di comparire al Mondo, e predicare a' Popoli? Dove era la Chiesa di 33. ar-

[25] RORENGO, *Essame*, cit., p. 38. Cfr. TRON, *Indagini sulla Confessione di fede*, cit., pp. 9-11.

[26] Gn 3, 9.11. La frase «perché hai trasgredito il comandamento» sembra una libera interpretazione di Gn 3,11b: «Hai forse mangiato del frutto dell'albero, che ti avevo comandato di non mangiare?».

[27] Nella prima parte della citazione Rorengo si riferisce indubbiamente al testo Lc 21,15: «...perché io vi darò una parola e una sapienza alle quali tutti i vostri avversari non potranno opporsi né contraddire». La seconda parte riprende invece il testo At 5,41 senza citarlo esplicitamente.

> ticoli? Riconoscete l'errore, che ella non fu, ne mai comparve al Mondo nel modo proposto[28].

Tale uso della Scrittura si spiega abbastanza facilmente con la tesi fondamentale e comune a tutti i polemisti cattolici che la "pretesa religione riformata" è, dal punto di vista biblico, errata *tout court*[29]. Rorengo va oltre questo presupposto, cercando di trovare incoerenze interne nella dottrina e nella prassi dei valdesi per riaffermare non solo quel presupposto fondamentale, ma anche una sorta di disonestà che sta alla base del governo delle Chiese valdesi:

> Quale dunque sarà la vera Chiesa? Io vi sono sospetto: andate a cercarla, ma dove? Nella sacra Bibbia come ciò si farà, se la traduzione non è compita, né si può sperare d'haverne il compimento, come nella prefazione si legge. Ne Concilij Generali? Direte, che vi sono aversarij, havendo sempre condennato tutte le sette separate dalla Cattolica: dalli Dottori antichi? Sono membri di quella. Dalli antichi vostri Barba? Se furono ignoranti che non hanno lasciato memorie alcune. Dalli Sinodi, Consystoire, e Discipline? Si cangiano ogn'anno; & ogni natione ha le sue differenti. Da vostri Direttori? Vi hanno condotti a' precipitij[30].

4. *Risposta di Antoine Léger*

Come confutazione di tali accuse, nel 1662, a Ginevra usciva dalle stampe il volume *Apologia delle Chiese Riformate del Piemonte circa la loro Confessione di Fede e la continua successione di esse tanto ne natij Paese, quanto ne valdesi contra le gavilliazioni e calunnie del Priore* MARCO AURELIO RORENGO DI LUCERNE redatto da Antoine Léger, anche se il suo nome non è stato impresso sul frontespizio[31]. Il libro è stato pubblicato alcuni mesi dopo la morte di Léger, avvenuta il 28 ottobre 1661. Già il titolo dell'opera non esita a definire i contenuti del libretto di Rorengo come «gavilliazioni e calunnie», sottolineando la tesi che vi si difenderà la «continua successione» delle Chiese evangeliche del Piemonte.

---

[28] Cfr. RORENGO, *Essame*, cit., pp. 19-20.

[29] Ivi, p. 42.

[30] Ivi, p. 42. Questo brano di Rorengo fornisce indirettamente un indizio molto prezioso. Stando alle parole del priore di Luserna l'intera traduzione italiana della Bibbia non era ancora diffusa («come ciò si farà, se la traduzione non è compita, né si può sperare d'hauerne il compimento»). Questa frase spiegherebbe perché quasi tutta la difesa della Confessione redatta da Léger si basi su passi biblici interamente trascritti in italiano.

[31] ARMAND HUGON, GONNET, *Bibliografia valdese*, cit., p. 225 (3021).

Come abbiamo già accennato, il libro non riporta sul frontespizio il nome dell'autore, sono invece chiaramente indicati il luogo di stampa, Ginevra, e il nome dell'editore, Francesco Bonuard, anche se sulla vera identità di quest'ultimo ci sono alcuni dubbi[32]. Il libro si apre con un'introduzione intitolata «Al pio lettore», di ventisei pagine senza numerazione, anch'essa anonima. Il frequente uso della prima persona plurale fa pensare che si tratti non tanto dell'introduzione dell'autore dello scritto quanto della voce delle Chiese delle Valli. Il tono della prima parte dell'introduzione è molto polemico nei confronti della Chiesa cattolica. La seconda parte invece afferma la purezza della dottrina delle Chiese delle Valli, affermando «che realmente sono vere reliquie delle antiche Chiese Apostoliche»[33]. Quanto alla Confessione di fede le parole dell'introduzione spiegano molto esplicitamente lo scopo della sua pubblicazione:

> Noi siamo stati obbligati a pubblicare di nuovo questa nostra Confessione, per l'edificatione della Chiesa, e per rendere a Dio la dovuta lode della sua inenarrabile gratia d'haverci trasferiti dalla podestà delle tenebre alla sua meravigliosa luce, e per farla risplender etiandio in mezzo della generatione storta e perversa, e così dileguare le nuvole di calunnie che escono dal pozzo dell'abisso contra la credenza nostra[34].

Con molta probabilità l'espressione «pubblicare di nuovo» si riferisce all'*Apologia*, ovvero all'edizione italiana, tuttavia tale espressione contiene implicitamente l'idea di continuità. Infatti, le righe successive ritornano sul tema della necessità di confessare una dottrina di fede conforme all'insegnamento di Cristo e degli Apostoli.

Seguono le riflessioni sulle persecuzioni subite a causa della fedeltà alla parola di Cristo e degli Apostoli, col suggestivo esempio di Daniele gettato nella fornace ardente e il paragone della Chiesa di Roma con la Babilonia biblica. Il resto dell'introduzione è una sorta di sintesi della storia delle Chiese delle Valli. Fermo restando il fatto della loro apostolicità, l'introduzione menziona il vescovo Claudio e l'accoglienza dei seguaci di Valdo perseguitati in Francia[35].

---

[32] Cfr. DE LANGE, *Antoine Léger*, cit., p. 30; TRON, *Indagini sulla Confessione di fede*, cit., p. 8.

[33] *Apologia delle Chiese riformate del Piemonte, circa la loro confessione di fede e la continua successione di esse tanto nei natii del paese quanto nei Valdesi contro le gavillationi e calunnie del Priore Marco Aurelio Rorengo di Lucerna*, Ginevra, F. Bonvard, 1662, p. 10 (senza numerazione).

[34] *Apologia*, cit., pp.13-14 (senza numerazione).

[35] Cfr. *Apologia*, cit., pp. 19-22 (senza numerazione).

Questi fatti servono come appiglio per mettere in evidenza il conflitto perenne esistente tra la "vera" e la "falsa" Chiesa. Nella parte finale dell'introduzione ritorna di nuovo la ragione principale della pubblicazione dell'*Apologia*:

> Per la medesima causa anche noi adesso mettiamo di nuovo in stampa la Confessione nostra con li testi espressi della sacra Scrittura, soggiunti ad ogni articolo di essa, per chiarire ogni spirito non preoccupato di passione che la dottrina la quale noi crediamo e professiamo non è stata inventata da Ministri, come danno da intendere i Preti e Frati, ne da alcun huomo mortale, ma rivelata da Dio, che è l'eterna verità, e però deve esser ricevuta dalla coscienza d'ognuno con obbedienza di fede, senza indugio, senza replica, senza gavillatione e senza sophistica[36].

In questa frase, anche se il nome di Rorengo non è menzionato, risulta abbastanza evidente che lo scopo principale dell'*Apologia* è quello di combattere la tesi fondamentale dell'*Essame*, cioè che nella Confessione si debba vedere solo un frutto di speculazioni umane.

Nel libro segue quindi la lettera firmata da «Antonio Legero Pastore e Professore nella Chiesa & Accademia di Geneva» e indirizzata «Alli Molto Reverendi et Honorandi Fratelli nel Signor li Pastori Anziani Agenti & altri Fedeli delle Chiese Evangeliche delle valli del Piemonte»[37]. La lettera fa diversi riferimenti alla difficile situazione nella quale stanno vivendo le Chiese, nonché riprende la tesi sulla genuinità della fede di queste Chiese attestata dalla Scrittura. Alla lettera segue un breve sommario dell'opera[38].

La numerazione parte dalla prima pagina della «Confessione di fede»[39]. Le seguenti centocinque pagine del libro sono quindi dedicate alla difesa della medesima. L'argomentazione si basa quasi esclusivamente sulle citazioni della Scrittura che vengono trascritte per intero. Il compilatore interviene raramente e di solito con osservazioni molto brevi. Fanno eccezione gli articoli dedicati alle questioni particolarmente importanti nella polemica con i cattolici. I due esempi più significativi sono l'articolo XXX dedicato alla Cena del Signore[40] e

[36] *Apologia*, cit., p.25 (senza numerazione).

[37] Anch'essa senza numerazione delle pagine. Per altre edizioni italiane della lettera di Léger cfr. V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati, con documenti del dialogo fra «prima» e «seconda» Riforma*, Torino, Claudiana, 1975, pp. 187-188; *Raccolta delle discipline vigenti nell'ordinamento valdese*, Claudiana, Torino 2003, pp. 5-6.

[38] Di tre pagine di stampa, sempre senza numerazione.

[39] Il titolo intero dato dall'autore a questa parte della sua opera è: «CONFESSIONE DI FEDE DELLE CHIESE Riformate, Cattoliche & Apostoliche, del Piemonte, confermata per testimonianze espresse della Santa Scrittura». *Apologia*, cit., 1.

[40] *Apologia*, cit., pp. 78-83.

l'articolo XXXI dedicato ai ministeri[41]. In entrambi i casi, il commento assume le dimensioni e l'argomentazione di un vero e proprio trattato di teologia sistematica.

La parte che segue questa esposizione della Confessione di fede è stata intitolata dall'editore *RISPOSTA ALLE GAVILLATIONI DEL PRIOR RORENGO*. Essa è composta di due sezioni. La prima sezione, dalla pagina 106 fino alla 129, composta di dodici capitoli è una risposta esplicita alle accuse formulate da Rorengo contro i valdesi nel suo *Essame*. È notevole il fatto che Léger usi le stesse argomentazioni del suo avversario. Non mancano quindi i riferimenti ad Agostino, citato ampiamente da Rorengo nella parte finale della sua confutazione della Confessione[42]; esiste inoltre un capitolo dedicato alla questione del divorzio e delle seconde nozze, uno dei principali capi d'accusa contro i valdesi. La seconda sezione, dalla pagina 130 fino alla 156, composta di nove capitoli è una sorta di apologia personale di Lèger che riprende tutta la lunga storia delle controversie dottrinali cha hanno avuto come protagonista da parte cattolica il "priore di Lucerna"[43]. Il principale riferimento della polemica condotta da Léger è il già menzionato scritto di Rorengo *Memorie historiche*.

Occorre notare che, tuttavia, nel volume di Léger il tema della Chiesa è una sorta di filo rosso del discorso, come pure lo è stato nell'*Essame* di Rorengo. Si può dedurre da questo fatto che in una situazione in cui il confronto con la Chiesa di Roma era costante, e talvolta anche violento, una profonda riflessione sulla Chiesa come tale, anche nell'ottica d distinzione tra "vera" e "falsa" chiesa, era uno dei principali elementi della dottrina e della predicazione valdese nel Seicento.

[41] Ivi, pp. 83-92.

[42] Cfr. RORENGO, *Essame*, cit., pp. 43-47; *Apologia*, cit., pp.128-129. Il capitolo XII di questa sezione dell'*Apologia* s'intitola: «Che San' Agostino non fu Papista».

[43] Questa parte è decisamente meno importante per l'argomento del nostro saggio. Tuttavia essa fornisce diverse informazioni utili per ricostruire il quadro delle controversie dottrinali nelle Valli nella prima metà del Seicento.

4.1. Articolo XXVI

XXVI. Che quella Chiesa non puole mancar, ed esser ridutta al niente; mà che deve esser perpetua[44] tutti gl'eletti essendo, ogniuno nel suo tempo, chiamati da Dio nella communione de' santi, e talmente per la virtù del suo Santo Spirito sostenuti e conservati nella fede che perseverando in essa conseguiscono l'Eterna salute[45].

Prove dalla Scrittura e commento di Antoine Léger
Ger 31.3; 33; 35-36; 32,38-40; Sal 46,5, Mal 3,6; Sal 102, 27-28. Os 2,19. Il sacro vincolo di questo matrimonio spirituale di Cristo con la sua Chiesa non può essere rotto ne dagl'huomini ne dalli demonij: perché Iddio conserva la fede ne' suoi. Gv 14,16; Rom 11,29, Sal 37,28; 48,14; Gv 6,37; 47, 10,27-28; Rm 8, 29-32; 38-39; Mt 24,24. Così Christo qui insegna non esser possibili che gli eletti sieno sodotti. Essendo sostenuti per la gratia di Dio perseveranno nella fede sin alla morte. Lc 22.31-32, Gv 17.11. 20-21; 1Cor 1,7-8. Fil 1,6; 2,13. Iddio opera talmente nella volontà de' sui eletti ch'essi vogliono perseverare, ed effettivamente perseverano fin alla fine, tal che non si può dire che la volontà di essi renda dubbiosa la loro perseveranza: ne essi vanagloriarsi d'haverla dal loro libero arbitrio, che si determini se stesso: ma dalla gratia di Dio. 1Gv 2,19; 3,9[46].

La perpetuità, ovvero l'indistruttibilità della Chiesa di Gesù Cristo affermata nell'articolo XXVI si trova in una stretta relazione con i due articoli precedenti. Dalla formulazione dell'articolo risulta piuttosto chiaro che non si tratta di nessuna istituzione ecclesiastica in particolare, ma della Chiesa nella sua dimensione invisibile. Nella Confessione dei valdesi l'aspetto della visibilità è più implicito che esplicito, in altre parole la perpetuità della chiesa visibile si evince da una sorta di catena ermeneutica con la quale sono legati gli articoli XXIV, XXV e XXVI della Confessione, i quali, ipoteticamente, potrebbero essere, un solo articolo, dato il loro contenuto e la brevità dei singoli articoli.

La lezione dell'articolo XXVI, proposta da Antoine Léger, è particolarmente influenzata dalla dottrina riformata della Chiesa. Prima di tutto viene ribadito ancora una volta il concetto della chiamata da parte di Dio. Questa chia-

[44] La seconda parte dell'articolo compare soltanto nella versione di Antoine Léger.

[45] *Apologia*, cit., pp. 66-67.

[46] Ivi, pp. 67-70. Il testo originale dell'*Apologia* contiene il testo completo delle citazioni bibliche. Per motivi di spazio tali citazioni sono state omesse, lasciando soltanto le referenze del passo citato.

mata non si esaurisce in un determinato momento della storia, ma attraversa tutta la storia dell'umanità. In questa dimensione gli eletti sono "ogniuno nel suo tempo, chiamati da Dio nella communione de' santi". Léger aggiunge alla categoria della comunione dei santi una prospettiva soteriologica, menzionando chiaramente che gli eletti facenti parte della comunione dei santi «perseverando in essa conseguiscono l'Eterna salute».

Molto interessanti sono in questo caso i commenti di Léger alle prove bibliche da lui riportate a conferma di questo articolo della Confessione. Il primo di questi commenti è la metafora del matrimonio spirituale di Cristo con la sua Chiesa, da lui particolarmente prediletta. Questo matrimonio non può essere rotto «ne dagl'houmini ne dalli demonij». Il secondo commento afferma la perseveranza nei momenti della prova che nasce dal costante sostegno della grazia divina. Il terzo, invece, riprende la questione del libero arbitrio: «non si può dire che la volontà di essi renda dubbiosa la loro perseveranza: ne essi vanagloriarsi d'haverla dal loro libero arbitrio, che si determini se stesso». Qui il Léger calvinista ortodosso dimostra tutta la sua coerenza teologica: la perseveranza degli eletti e quindi la perpetuità della Chiesa, anche nelle sue forme visibili, è esclusivamente l'opera della grazia di Dio[47]. In altre parole, nel commento all'articolo XXVI, egli ribadisce ancora una volta il primato della grazia. La lezione dell'articolo XXVI della Confessione di fede proposta da Léger, nonché il suo commento teologico, si trovano dunque in perfetta sintonia con l'esordio della *Relation véritable*[48].

Bisogna inoltre notare che la perpetuità della Chiesa ha trovato nel pensiero di Léger espresso nell'*Apologia* uno spazio abbastanza ampio. Questa particolare attenzione era certamente dovuta agli attacchi di Rorengo puntati proprio su questo articolo della Confessione; tuttavia si può dedurre da questo fatto che all'inizio degli anni Sessanta del diciassettesimo secolo la possibilità di un totale annientamento delle Chiese valdesi non era del tutto impossibile. Sarebbe

[47] Si nota una certa convergenza con l'articolo X del "Terzo e quarto punto di dottrina" del sinodo di Dordrecht: «Riguardo poi al fatto che gli altri chiamati dal ministero del Vangelo vengono e sono convertiti, la cosa non deve essere attribuita all'uomo, quasi che egli si scegliesse da se stesso mediante il suo libero arbitrio separandosi dagli altri che pure sono provvisti di grazia uguale o sufficiente per credere e convertirsi (come afferma la superba eresia di Pelagio), ma deve essere attribuita a Dio, il quale come ha eletto i suoi da tutta l'eternità in Cristo, così li chiama efficacemente a suo tempo, dona loro la fede e il pentimento e, dopo averli liberati dal potere delle tenebre, li trasporta nel regno del suo Figlio, perché annuncino le virtù di colui che li ha chiamati dalle tenebre nella sua ammirabile luce e non si glorino in se stessi ma nel Signore, come testimonia la Scrittura Apostolica in diversi passi»; R. FABBRI, *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna, Dehoniane, 1996, p. 904.

[48] Cfr: *La vera relazione*, cit., pp. 214-215; pp. 336-337.

però difficile verificare con certezza se questa idea era presente nell'autocoscienza dei valdesi oppure faceva parte dei progetti carezzati dai loro avversari. Il tono apologetico di Léger, l'uso della lingua italiana, suggeriscono piuttosto la seconda possibilità. In tal caso, l'esposizione di Léger dovrebbe essere interpretata come un abile tentativo di scoraggiare eventuali iniziative simili alla spedizione militare comandata dal marchese di Pianezza.

In tale contesto è abbastanza evidente che gli accusatori cercavano di assimilare i valdesi ai movimenti più radicali della Riforma del Cinquecento, che avevano praticamente abolito qualsiasi forma d'istituzione e di organizzazione ecclesiastica. Il commento di Lèger all'articolo XXVI verte però su altri argomenti, tralasciando completamente questo aspetto. Un'indicazione abbastanza preziosa viene in questo caso dal Rorengo, il quale trova una contraddizione tra l'articolo XXVI e una delle espressioni dell'articolo XXXI, nel quale si dice «Che la Chiesa fosse posta in rovina, e totale desolazione»[49]. Rispondendo a Rorengo, Léger espone ancora una volta e in estrema sintesi le basi dell'ecclesiologia dei valdesi:

> Così tra gl'articoli della fede nostra non si trova ne anche la minima ombra della contradittione chimerica che il priore vi s'immagina l'articolo 31 della Confessione delle Chiese Riformate di Francia parlando dello stato deplorabile della Religione in quel Regno nel secolo avanti la Riformatione, quanto alla forma esterna della Chiesa, non dice però, come il priore falsamente gl'imputa, che la Chiesa era *posta in ruina totale*: ma che era in ruina e desolatione: e di più è da notare che non vi si tratta dell'interna parte della Chiesa (cioè degli eletti di Dio sparsi in varii luoghi dell' universo, onorati propriamente di questo glorioso nome) della quale qua si ragiona nelli articoli 25. e 26. della Confessione delle Chiese Evangeliche del Piemonte: tanto si manca ch'egli affermi la Chiesa degli eletti essere statta ridutta al niente in tutto il mondo[50].

[49] RORENGO, *Essame*, cit., p. 7.

[50] *Apologia*, p. 110. Questo ragionamento di Léger si trova anche in perfetta sintonia con la frase iniziale dell'articolo VII della Confessione di Augusta: «Allo stesso modo insegnano che la Chiesa una e santa sussisterà in perpetuo». Cfr. FABBRI, *Confessioni di fede*, cit., p. 19.

4.2. Articolo XXVII

XXVII. Che ognuno a quella deve congiungersi, e tenersi nella sua comunione[51].

Prove dalla Scrittura e commento di Antoine Léger
Is 4,3: cio è nella vera Chiesa di Dio. Is 44,5. Gl 2,32. Onde segue che per esser salvato conviene aggiungersi et attenersi alla vera Chiesa: non alla Synagoga di Satana. O starsene solingo in uno hermitagio, o scomunicato. At 2,47; Gal 4,26. Quelli dunque che non riconoscono la Chiesa per madre ubbidendo alla pura predicazione della parola di Dio, non possono dire che Dio sia loro Padre. Ebr 12, 22-23; Mt 18,17; 2Cor 6,14-18. notate che per adherire alla vera Chiesa conviene separarsi della falsa. 1Gv 5,21; 1Gv 4,1; 2Gv 10. Ecco che per discernere i veri Pastori dalli falsi, conviene esaminare se la dottrina loro è conforme alla S. Scrittura. Apc 18,4. Tutti quelli che non si separano dalla falsa Chiesa, senza accorgersene con restarvi si rendono complici delli suoi errori e superstizioni, e compagni de' suoi eterni suplicij. Sal 27,4, Ef 4,11-12. Coloro dunque che non si uniscono con la vera Chiesa, non sono membra del corpo mistico di Cristo. San Paolo tra i ministri ordinati da Dio per l'edification della Chiesa non mette mai ne Pontifici, ne Cardinali, ne sacerdoti: Onde vengono dunque? Mt 10,14; Ebr 10,25; 13,7.17: cio è secondo la parola di Dio, contenuta nel Vecchio e Nuovo Testamento. At 5,29; Gv 8,47[52].

All'estrema brevità dell'articolo XXVII si aggiunge di nuovo un ampio commento di Léger. Il testo dell'articolo afferma la necessità della chiesa. Come nel caso dell'articolo precedente, anche quest'affermazione deve essere letta come parte di un discorso organico su un'unica chiesa con un solo capo Gesù Cristo, iniziato nell'articolo XXIV e preannunziato nell'articolo XII della Confessione. In questo senso si può dire che l'articolo XXVII chiude un blocco di quattro articoli dedicati alla definizione della Chiesa. Il commento di Léger a questo articolo della Confessione di fede è molto esplicito e il pastore valdese costretto all'esilio usa qui tutte le armi della polemica anticattolica. Lèger non esita a contrapporre alla "vera Chiesa di Dio" la Chiesa di Roma, identificando quest'ultima con la "Synagoga di Satana". L'articolo XXV metteva in evidenza lo stretto legame tra la predicazione della parola di Dio e l'essere Chiesa, Léger

[51] *Apologia*, cit., pp. 70-71.
[52] Ivi, pp. 71-74.

nel suo commento all'articolo XXVII riprende questo motivo ricorrendo all'immagine della Chiesa Madre posta accanto al Dio Padre[53]. Questa argomentazione è, in un certo senso, complementare all'immagine del matrimonio tra Cristo e la sua Chiesa, usata da Léger nel commento agli articoli XXIV e XXVI. Si può affermare che l'immagine del matrimonio esprime il rapporto tra Cristo e la chiesa nella sua totalità, l'immagine della maternità posta accanto alla paternità di Dio esprime il rapporto che intercorre tra Dio, la persona credente e la Chiesa. A scanso di equivoci, in questa immagine è ripetuta la principale *nota ecclesiae*: si può considerare la chiesa come madre solo "ubbidendo alla pura predicazione della parola di Dio" e quindi il criterio della predicazione "pura" cioè conforme in tutto alla Scrittura è di nuovo posto al centro dell'argomentazione.

A questo punto viene ribadita la necessità di separarsi dalla falsa Chiesa; tale separazione costituisce una sorta di *conditio sine qua non* per appartenere alla vera chiesa: «notate che per adherire alla vera Chiesa conviene separarsi della falsa». In seguito Léger sviluppa la sua dottrina delle *notae ecclesie*, ovvero presenta i criteri fondamentali per riconoscere la vera Chiesa. Potrebbe sorprendere che a tale proposito vengono citati i pastori: «Ecco che per discernere i veri Pastori dalli falsi, conviene esaminare se la dottrina loro è conforme alla S. Scrittura». Nell'insieme del commento risulta però molto coerente l'uso di questo termine. Con la parola "pastori", come si evince anche dai testi biblici presentati come prove (cfr. 2 Gv 10), si intende tutti coloro che si accingono al ministero della predicazione, il criterio di discernimento è invece la conformità della predicazione alla Sacra Scrittura. In questo ragionamento ogni predicazione non conforme alla Sacra Scrittura produce "errori e superstizioni".

Nel passo successivo Léger pronuncia una sorta di sentenza contro coloro che non si uniscono alla vera Chiesa. L'elemento più importante di questa parte della sua argomentazione è una netta contrapposizione tra i ministeri conformi al Nuovo Testamento (in questo caso l'apostolo Paolo viene giustamente menzionato come «teorico» della chiesa e dei ministeri) e i "ministeri" della Chiesa

[53] Léger costruisce il suo ragionamento rifacendosi a due grandi principi ecclesiologici di Cipriano di Cartagine citati da Calvino all'inizio del IV libro dell'*Istituzione*: «Non puoi avere Dio per padre, se non hai la Chiesa per madre" e "Fuori dalla Chiesa non c'è alcuna speranza di remissione dei peccati, né alcuna salvezza» (IV,1,4). La Chiesa di Roma ha interpretato più volte queste regole come conferma della sua unica autorità spirituale, creando una totale identificazione del concetto di Chiesa con la Chiesa cattolica. Cfr. RORENGO, *Essame*, cit., pp. 44-48. È intanto abbastanza curioso il fatto che Rorengo non abbia citato nessuna delle due regole di Cipriano, costruendo la sua difesa della Chiesa cattolica romana sul pensiero di Agostino.

cattolica («San Paolo tra i ministri ordinati da Dio per l'edification della Chiesa non mette mai ne Pontifici, ne Cardinali, ne sacerdoti: Onde vengono dunque?»)

La citazione finale dei due passi riguardanti i conduttori delle comunità cristiane, tratti dalle esortazioni conclusive della Lettera agli Ebrei rinforza notevolmente l'argomentazione: «Ricordatevi dei vostri conduttori, i quali v'hanno annunziato la parola di Dio; e considerando com'hanno finito la loro carriera, imitate la loro fede» (Ebr 13,7); «Ubbidite ai vostri conduttori e sottomettetevi a loro, perché essi vegliano per le vostre anime, come chi ha da renderne conto; affinché facciano questo con allegrezza e non sospirando; perché ciò non vi sarebbe d'alcun utile» (Ebr 13,17).

In questa esposizione riguardante i ministeri si scorge tuttavia anche una risposta alle critiche di Rorengo. Léger mette in chiaro una regola fondamentale: un ministro della chiesa deve essere valutato prima di tutto in base alla dottrina che predica; tale dottrina deve essere conforme all'insegnamento delle Sacre Scritture. In questo modo le critiche di Rorengo, fondate per lo più sulle presunte o reali trasgressioni nel campo della disciplina ecclesiastica e della morale individuale vengono rese inoffensive. Assistiamo qui a un vero ribaltamento dell'argomentazione polemica. Trasgressioni della disciplina ecclesiastica e della morale comune erano argomenti preferiti dai polemisti sia protestanti sia cattolici per screditare gli avversari. Mentre Rorengo usa ancora questo genere di argomentazioni, Léger sposta il baricentro del dibattito verso un criterio che trascende una valutazione di tipo comportamentale, spesso soggetta a strumentalizzazioni e in sostanza poco precisa. Tale criterio sono la Sacre Scritture. Léger è ben conscio del fatto che le Scritture possono essere interpretate in modi diversi; egli è tuttavia profondamente convinto che sul piano del dibattito ogni interpretazione debba seguire nel suo affermarsi una serie di regole oggettive e razionali.

PAWEL GAJEWSKI

Colloqui di religione nell'epoca della Riforma: motivazioni e limitazioni*

Da una prospettiva astrattamente teologica la spaccatura tra la Chiesa cattolico-romana e la Riforma è il risultato di un conflitto di pochi anni, che iniziò nel 1517 con la diffusione delle 95 tesi sulle indulgenze e si concluse nel 1520 con la condanna papale di Lutero e di tutti i suoi sostenitori e, da parte di Lutero, con l'incenerimento della bolla papale che pronunziò questa condanna[1]. In seguito la percezione reciproca era, almeno teoricamente, inequivocabile. La Chiesa cattolica considerava eretici tutti i rappresentanti della Riforma, anche quelli della Svizzera che si trovavano in aspro conflitto con Lutero. Dalla prospettiva della Riforma a sua volta la Chiesa romana era considerata una comunità d'idolatri e la chiesa dell'Anticristo apocalittico[2]. Rimase dunque almeno un punto su cui vi era un fermo consenso fra le nascenti confessioni della Chiesa occidentale: quello da cui ci si era distaccati non era un fratello cristiano, ma un aderente al male, rappresentante della realtà diabolica. Perciò il contatto diretto e personale con quelli dell'altra parte costituiva una situazione limite, significava esporsi al pericolo di subire quegli stessi influssi del male, che si rivelavano così dominanti nel pensiero e nel comportamento dell'altro.

Tutto questo però non cambia nulla del fatto che vi furono molti incontri e colloqui fra i partiti religiosi nell'epoca della Riforma – incontri spesso dominati dalle paure appena indicate, ma nondimeno reali – e l'una o l'altra volta questi colloqui conducevano perfino a notevoli risultati d'intesa teologica. In questo

---

* Ringrazio molto la dott.ssa Marita Scramoncin e i curatori di questo volume per l'aiuto ottenuto nell'elaborazione linguistica di questo contributo.

[1] Cfr. M. BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1981, pp. 137-412.

[2] M. LUTERO, *Großer Katechismus*, 1. Gebot, 13-23, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1530*, II ed., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, pp. 562-565; trad. it. in M. LUTERO, *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo (1529)*, a cura di F. Ferrario, Torino, Claudiana (*Opere Scelte* 1), 1998, pp. 124-129. Cfr. H. A. OBERMAN, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin, Severin und Siedler, 1981, p. 138; G. SEEBASS, *"Antichrist. IV. Reformations- und Neuzeit"*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, vol. 3, 1978, pp. 29-32.

paesaggio abbastanza ampio di dibattiti e confronti spicca una serie di colloqui realizzati negli anni '40 del XVI secolo nell'ambito del Sacro Impero di nazione germanica, cioè i tre colloqui di Hagenau, Worms e Ratisbona negli anni 1540-41 e poi, un po' come in ritardo, il secondo colloquio di Ratisbona nel 1546, pochi mesi prima dell'inizio della guerra smalcaldica. Solo dopo la pace religiosa d'Augusta del 1555, che riconobbe politicamente l'adesione alla Riforma da parte degli Stati interessati, eventi del genere scomparvero dalla prassi politica dell'Impero[3]. Da un lato non erano più necessari, perché le relazioni politiche fra gli stati erano ristabilite anche nelle condizioni di dissenso religioso. Dall'altro, le dottrine contrastanti ora acquisirono un'impostazione che non andava più messa in discussione. Mentre la Chiesa romana si distaccò definitivamente dalle correnti riformatrici mediante le decisioni del concilio di Trento, in ambito luterano il Libro della Concordia del 1580 presentò un'interpretazione normativa della Confessione Augustana, respinta da quei rappresentanti della Riforma che si riunirono sotto le confessioni basilari dei riformati[4]. I colloqui di religione, invece, sono un fenomeno pre-con-fessionalistico, radicati in una fase in cui le divergenze di fondo sono già esistenti, ma non ancora definite in modo conclusivo.

1. Perché fare colloqui di religione? Tre motivazioni centrali

È possibile riassumere in tre le motivazioni basilari che spingevano i rappresentanti politici e religiosi delle due parti a ricercare e accettare le opportunità d'incontro e confronto, rappresentate dai colloqui. La prima motivazione è ancora abbastanza vicina ad una visione strettamente teologica. Si tratta della speranza di poter guadagnare gli altri, o almeno parte di loro, alla verità conosciuta ed affermata, mediante un colloquio. Esempi tipici per illustrare questa motivazione sono i colloqui di religione nelle città svizzere e tedesco-meridionali degli anni '20, nei quali i sostenitori dell'impulso riformatore si av-

[3] Offrono una panoramica: I. DINGEL, *"Religionsgespräche. IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, vol. 28, 1997, pp. 654-681; G. MÜLLER, *"Religionsgespräche"*, in: *Die Religion in Geschichte in Gegenwart, 4. Auflage*, vol. 7, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, coll. 328-331; Th. FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit (Norm und Struktur 4)*, Köln et al., Böhlau, 1995.

[4] Introducono all'epoca confessionalistica in Germania S. EHRENPREIS, U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 62-79.

valevano di grandi dibattiti pubblici per persuadere gli abitanti di una città della dottrina biblica, come da loro interpretata[5]. Ancora venti anni più tardi, questa speranza di convincere gli interlocutori con i propri argomenti teologici era sempre viva, particolarmente fra i rappresentanti protestanti. Da parte cattolica, invece, predominava un atteggiamento un po' diverso, cioè il tentativo di dimostrare l'incoerenza e perciò l'inaffidabilità della dottrina "nuova" proposta dai riformatori. Ne risultavano due strategie diverse: mentre i teologi riformatori rilevavano le loro visioni come fermamente radicate nella testimonianza biblica, da parte romano-cattolica dominava invece l'obiettivo di presentarsi in veste d'esaminatore e di denunciare come falsa la dottrina riformatrice, con gli strumenti della logica e dei principi della teologia[6]. Dobbiamo rilevare che queste motivazioni, per quanto fossero forti, non rendevano più facile l'obiettivo di un avvicinamento delle reciproche posizioni. Erano radicate all'interesse di affermare la propria posizione o di polemizzare contro l'opinione altrui, ma non per forza rendevano disponibili alla comprensione reciproca. A questo riguardo i colloqui religiosi rimanevano sempre eredi del costume medioevale della disputa accademica.

La seconda motivazione nel indire colloqui era molto più pragmatica. Consisteva nelle condizioni politiche del tempo. Il Sacro Impero era un organismo complesso, il cui funzionamento dipendeva da una permanente ricerca di consenso fra i diversi stati dell'Impero, cioè fra principi e città, fra principi secolari e principi ecclesiastici (vescovi, abati), e non ultimo fra gli stati e l'imperatore, che in quell'epoca era Carlo V d'Asburgo che mirava a un rafforzamento del carattere monarchico dell'Impero. Poiché non esisteva nessuna procedura generalmente accettata per imporre la validità di una decisione maggioritaria o perfino un editto imperiale agli stati dissenzienti, e dato che l'autorità centrale dell'Impero, in generale, non disponeva dei mezzi necessari per costringere gli stati alla conformità, la sola possibilità di preservare la coerenza politica consisteva in uno sforzo continuo di trattative e mediazioni, alla ricerca di un consenso politico.

---

[5] Accanto al saggio basilare in questo contesto, B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation (Schriftenreihe des Vereins für Reformationsgeschichte 180)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, sia il già menzionato FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 223-305.

[6] L'attitudine di verifica logica e dottrinale risulta in modo particolarmente chiaro dal comportamento di Giovanni Eck a Worms 1540, cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 413-421. Un altro esempio è la tattica del cappellano imperiale Pedro de Malvenda nel secondo colloquio di Ratisbona del 1546: su questo incontro è in preparazione la pubblicazione della tesi di libera docenza dell'autore di questo saggio, nella collana *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*.

Luogo principale di questo dibattito era la dieta, l'incontro quasi annuale fra l'imperatore e gli stati[7], e già quella del 1521, tenutasi a Worms, vide delle prime discussioni sulla religione. La famosa citazione di Lutero fu frutto di un intervento di alcuni stati dell'Impero presso l'imperatore, che personalmente avrebbe preferito una semplice dichiarazione di bando in seguito alla condanna ecclesiastica già proclamata, il che avrebbe pure corrisposto alle tradizionali norme giuridiche. Ed ancora dopo la comparsa di Lutero e la ferma presa di posizione contro di lui da parte di Carlo V, gli stessi stati fecero un tentativo di sanare il conflitto con delle trattative, creando una commissione – sotto il titolo di «ammonimento amichevole»[8], cioè senza mettere in forse materialmente il giudizio papale, ma pretendendo ciononostante uno spazio d'azione, anche dopo l'arrivo della parola definitiva della Sede Romana. Queste trattative non ebbero successo, s'intende, nondimeno furono definite «il primo colloquio di religione dell'epoca della Riforma»[9]. Tutto questo scatenò un grave sconcerto tra i rappresentanti della curia romana e gran parte degli stati ecclesiastici, perché si intravide una relativizzazione della condanna papale[10]. Perciò, anche in seguito la curia romana generalmente manifestava forti cautele nei confronti di tutti questi progetti di colloqui e di riconciliazione in materia religiosa all'interno dell'Impero[11].

La motivazione di quegli stati, che alla dieta del 1521 richiesero ed ottennero trattative sulla *causa Lutheri*, non era per forza strettamente religiosa. Intravedevano però nell'agire di Lutero un impulso probabilmente utile per limitare l'influsso del Papa, della curia romana e anche quello dell'imperatore[12]. Negli anni seguenti un altro motivo politico diventò predominante: quello di mantenere la capacità comune d'agire dell'Impero verso nemici esterni. Non a caso i

---

[7] Riassume il funzionamento della dieta imperiale nell'epoca della Riforma H. RABE, *Deutsche Geschichte 1500-1600. Das Jahrhundert der Glaubensspaltung*, München, Beck, 1991, pp. 109-127.

[8] Cfr. il discorso inaugurativo del cancelliere del ducato di Baden, G. VEHUS, *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, in *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, hrsg. von A. Wrede, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, vol. 2, n. 86, pp. 613 sgg.

[9] K. HOFMANN, *Die Konzilsfrage auf den deutschen Reichstagen von 1521-1524*, Diss. theol., Heidelberg, 1932, p. 27.

[10] Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 188 sgg.

[11] Ivi, p. 410.

[12] Sullo sfondo dell'impegno degli stati imperiali in questa materia si trova il vecchio dibattito sui *gravamina nationis Germaniae*: cfr. B. GEBHARDT, *Die gravamina der Deutschen Nation gegen den römischen Hof. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation*, II ed., Breslau, Koebner, 1895; E. WOLGAST, *Gravamina nationis germanicae*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, vol. 14, 1985, pp. 131-134.

grandi colloqui di religione degli anni '40 coincidono con quel periodo in cui la minaccia dell'Impero ottomano era un motivo molto forte nella politica dell'Europa centrale. Non è sempre facile distinguere fra la minaccia reale e l'uso politico delle corrispondenti paure, ma questo non cambia nulla del fatto che l'ipotesi di un'aggressione musulmana era la musica di sottofondo di questi colloqui, che sul piano politico miravano alla ricostituzione dell'unità dell'occidente cristiano in vista dell'espansione ottomana[13].

Nondimeno i colloqui non erano eventi in cui la sfera politica semplicemente faceva leva sulla religione. Manca ancora una terza motivazione determinante, una motivazione più intellettuale e spirituale, cioè l'umanesimo d'impronta erasmiana. Erasmo da Rotterdam, nonostante le dure critiche avanzate contro le condizioni ecclesiastiche già prima dell'inizio della Riforma[14], rimaneva sempre un membro fedele della Chiesa romana. Le misure tradizionali della lotta contro gli eretici però non gli sembravano adeguate in quel conflitto innescato da Lutero. Dato che secondo Erasmo almeno la critica riformatrice nei confronti della chiesa esistente aveva una particella di verità, il grande umanista propose di ripristinare la concordia attraverso trattative fra le due parti, invece di fare il tentativo, condannato del resto al fallimento, di cancellare la deviazione religiosa con la forza. Il modello di Erasmo era quello di una *synkatabasis*, un avvicinamento reciproco dei due partiti, senza però mutare gli *akineta*, i contenuti immutabili della rivelazione divina[15]. Questa distinzione tra aspetti da discutere ed altri aspetti immutabili da riaffermare – formulata così nel 1533 – corrispondeva strutturalmente alla Confessione Augustana, che dichiarò che la comunione ecclesiastica dipendeva dall'insegnamento dell'Evangelo e dall'amministrazione corretta dei sacramenti, presupponendo così che una parte

---

[13] Cfr. il testo del «Frankfurter Anstand», cioè della sospensione del bando imperiale per i colloqui degli anni 1540-41: *Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41 (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 4)*, hrsg. von W. H. Neuser, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974, p. 75, e l'introduzione dello stesso Neuser, ivi, p. 10. Su questo aspetto in generale cfr. RABE, *Deutsche Geschichte 1500-1600*, cit., pp. 36-40, 377; I.G. TOTH, *Der Islam und Mitteleuropa*, in *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hrsg. von C.A. Hoffmann et al., Ratisbona, Schnell & Steiner, 2005, pp. 152-158.

[14] Spicca in questo riguardo il suo *Moriae Encomium*, vedi C. AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*, München, Beck, 1986, pp. 58-60.

[15] ERASMI ROTERODAMI, *De amabili ecclesiae concordia*, in ID., *Opera omnia*, vol. 5, Lyon, 1704, coll. 469-506. Cfr. R. STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 160)*, Leipzig, Heinsius, 1936, pp. 27-30; C. AUGUSTIJN, *De godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten van 1538 tot 1541*, Haarlem, Bohn, 1967, p. 9.

delle differenze era secondaria e trattabile per questo con l'altra parte[16]. Non a caso Filippo Melantone, lo *spiritus rector* della Confessione Augustana, era fortemente influenzato da Erasmo e rimase in contatto epistolare con lui fino alla morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1536[17]. In questo senso anche la riflessione filosofica e teologica contribuì alla formazione dei colloqui.

Rispecchia questa tendenza anche la scelta del concetto di "colloquio amichevole" (*amicum colloquium*, in tedesco: *freundliches Gespräch*) per descrivere gli incontri dei due partiti religiosi. Recependo la critica umanistica verso i costumi della scolastica[18], Erasmo sviluppò un ideale di comunicazione orientato ai dialoghi platonici e ai colloqui ciceroniani, invece che a quello della disputa accademica, che gli sembrava il punto di partenza di litigi e scissioni. Assunsero un carattere di modello a questo riguardo i suoi *Colloquia familiaria* che contenevano pure un *convivium religiosum*[19]. Sul piano politico-religioso, la parola *colloquium* o *Gespräch* apparve, dal 1525 in poi, in diversi tentativi di conciliazione fra stati e teologi della regione assiaca-turingese-sassone dell'Impero, con al centro quasi sempre il Landgraf assiaco Filippo[20]. Ed è proprio lui che introduce questa dizione, anche sul piano della politica imperiale, nella sua risposta dell'8 dicembre 1538 alla domanda della corte imperiale, mediata dal principe elettore Gioacchino II di Brandeburgo, se i protestanti fossero disponibili ad esaminare delle possibilità di riconciliazione, in vista di un atteso attacco turco. Filippo propose una «un colloquio amichevole per conciliare le principali domande pendenti in materia della religione»[21], e da qui il progetto di colloquio – avvalendosi in seguito proprio di questo termine – man mano giungerà alla fioritura degli anni 1540-41. Ufficialmente dunque i progetti degli anni '40 presupponevano la permanenza di un fondo di elementari convinzioni, condivise

---

[16] Confessio Augustana: 7, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, cit., p. 61; trad. it. in *La Confessione Augustana del 1530 (Testi della Riforma 9)*, a cura di G. Tourn, Torino, Claudiana, 1980, p. 121.

[17] STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, cit., p. 21; K.H. OELRICH, *Der späte Erasmus und die Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 86)*, Münster, Aschendorff, 1961, pp. 46-49.

[18] Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 24 sgg.

[19] ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloqui*, trad. e note a cura di G.P. Brega, Milano, 1967. Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 28 sgg.

[20] Questa linea è stata descritta da FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 388-409.

[21] *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, hrsg. von W. Friedensburg, vol. I 4, Gotha, Perthes, p. 494: «nacionalversamblung und freuntlich gesprech [...], damit die hauptsachen in der religion schwebend mochten vertragen werden». Rispetto al senso politico-religioso del concetto di «Nationalversammlung» nell'epoca della Riforma cfr. E. LAUBACH, *„Nationalversammlung" im 16. Jahrhundert. Zu Inhalt und Funktion eines politischen Begriffes*, in «Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs», 38, 1985, pp. 1-48.

fra gli aderenti dei due partiti, come punto di partenza per la riconciliazione. In realtà però assistiamo a forti differenze rispetto alla disponibilità a riconoscere ancora nel rappresentante dell'altra parte un fratello cristiano.

2. Che cosa ci si aspetta dai colloqui? Posizioni principali

Esaminando le aspirazioni e speranze del campo riformatore ci si accorge dello svilupparsi di una crescente delusione, per quanto riguarda gli effetti desiderati di questo tipo d'incontri. Semplificando un po' si può dire che Lutero, Melantone e anche i principi elettori sassoni fino alla dieta di Augusta del 1530 speravano veramente di poter suscitare una riforma generale della chiesa nell'ambito dell'Impero. Questa speranza era stata nutrita in modo particolare dall'invito alla dieta del 1530 da parte di Carlo V, il quale promise quasi un concilio nazionale sulle questioni religiose, trattative su questa materia, dunque, in una sede autonoma dalla giurisdizione ecclesiastica romana. Ed è ancora in questo ambito, in questa atmosfera, che Melantone fece le sue famose o famigerate uscite concilianti. Esse dunque si muovevano in uno spirito fino a questo punto condiviso anche da Lutero e dal principe elettore Giovanni[22]. Il comportamento dell'imperatore nella stessa dieta e poi la confutazione della confessione di Augusta – che originariamente era stata concepita come "apologia", non come atto di confessione – suscitarono però in Lutero e nella corte sassone una delusione così forte che in seguito ritennero vani tutti i tentativi di riconciliazione e riforma generale sul piano dell'Impero. I Sassoni erano dunque esplicitamente critici nei confronti dei colloqui degli anni '40 e partecipavano solo con grande riservatezza e senza impegno a contribuire ad un effettivo avvicinamento dei due partiti. La posizione sassone dal 1530 in poi era quella di preservare all'interno del proprio territorio la verità conosciuta nel corso della Riforma, sperando nell'efficacia della parola divina anche senza espliciti progetti umani e ricercando la pace esteriore con quegli stati vicini che aderivano alla Chiesa cattolico-romana, come Israele una volta aveva offerto pace ad Edom, un paese di

[22] H.A. OBERMAN, *Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio*, in *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.-7. September 1979 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118)*, hrsg. von E. Iserloh, Münster, Aschendorff, 1980, p. 228; FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 365-370.

idolatri, per attraversare pacificamente il paese[23]. In fondo si trattò già di quella concezione di tolleranza, che divenne norma con la pace religiosa d'Augusta del 1555.

Con il cambiamento di rotta da parte sassone nel 1530, però, l'idea di una riforma generale della chiesa nell'Impero non perdette tutti i suoi sostenitori. Era ora in prima fila il predicatore strasburghese Martin Bucero, che godeva dell'appoggio politico non solo della sua città, ma anche del Landgraf Filippo d'Assia, cui era intimamente legato[24]. Era questo il settore del campo riformatore che negli anni '40 si impegnava fortemente nei progetti dei colloqui. Bucero personalmente rimase fedele al programma della riforma generale fino alla vigilia della guerra smalcaldica. Era convinto che fosse possibile una soluzione comune per tutto l'Impero, che tenesse ferma la "sostanza", lo zoccolo duro, gli aspetti centrali dell'impulso riformatore. S'intende che la politica sassone, e Lutero in particolare, seguiva gli sforzi di Bucero con grande diffidenza[25]. Va inoltre sottolineato che la rotta rappresentata da Bucero e Filippo d'Assia – nonostante il loro impegno di raggiungere un accordo con l'altra parte– non era affatto più pacifica di quella sassone. Date le grandi forze militari dell'Assia, era sempre presente l'ipotesi di imporre la riforma ecclesiastica ai territori vicini a mano armata. Ciò valeva particolarmente per i territori di stati ecclesiastici. Secondo Bucero una campagna del genere sarebbe stata un atto d'amore dovuto, da compiere nella consapevolezza di mettere in gioco il proprio sangue, dopo che Cristo aveva sparso il suo per la salvezza dell'umanità. Implicitamente la posizione sassone è perfino stimata un tradimento della fede[26]. La ricerca di consenso e di una riforma comune era dunque unita al presupposto che la permanenza del dissenso religioso non fosse tollerabile. Così la posizione a prima

---

23 Una testimonianza esemplare ne è la perizia dei teologi wittenberghesi in vita dei colloqui degli anni 1540-41: M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarana]*, vol. B 9, n. 3436, p. 29 sgg.

24 La fonte principale per la relazione fra il Landgraf e Bucero è la loro corrispondenza: *Briefwechsel Landgraf Philipp's des Grossmütigen von Hessen mit Bucer*, voll. 1-3 (*Publicationen aus Preußischen Staatsarchiven 5. 28. 47*), hrsg. von M. Lenz, Osnabrück, Zeller, 1880-1891; Vedi anche V. ORTMANN, *Reformation und Einheit der Kirche. Martin Bucers Einigungsbemühungen bei den Religionsgesprächen in Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg 1539-1541 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 185)*, Mainz, von Zabern, 2001.

25 Sulla relazione fra Lutero e Bucero vedi M. GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München, 1990, pp. 111 sgg., 145, 187.

26 *Briefwechsel*, cit., vol. 1, p. 151: «La pace esteriore senza accordo nella religione è secondo me una cosa inutile, impossibile e molto dannosa alla chiesa di Cristo». Vedi pure ivi, p. 139 (con riferimento allo spargimento di sangue), con AUGUSTIJN, *De godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten*, cit., p. 38.

vista più disponibile alla riconciliazione in fondo aveva un maggiore potenziale di violenza.

Anche il mondo cattolico-romano però non era del tutto unanime. A parte diverse tensioni politiche fra l'imperatore e alcuni stati dell'Impero (ad esempio la Baviera della casa Wittelsbach che era in opposizione tradizionale alla casa d'Asburgo) si possono distinguere due tendenze generali. C'erano da un canto coloro che richiedevano una linea dura, il che comprendeva l'esecuzione del bando imperiale – che teoricamente era valido dal 1521 non solo per Lutero personalmente, ma ugualmente per tutti coloro che l'aiutavano e l'appoggiavano, cioè per tutti gli stati imperiali che appartenevano alla lega protestante (la lega di Smalcalda) o si erano associati alla Confessione Augustana. Questo settore intransigente del campo cattolico era rappresentato dalla Baviera, dalla maggioranza degli stati ecclesiastici, ma anche dal conte Enrico di Braunschweig-Wolfenbüttel. Proprio le tensioni fra la Baviera e l'Austria condannarono però al fallimento la creazione di un'alleanza militare fra l'imperatore e questi stati, che sarebbe stata in grado di combattere i protestanti con mezzi di forza. Alla fine, alla retorica intransigente si associò una *realpolitik*, che mirava in primo luogo ad un contenimento della potenza dell'imperatore[27].

Dall'altro canto però esisteva anche un gruppo di principi non-intransigenti, fra i quali Hermann von Wied, arcivescovo-elettore di Colonia, il principe elettore Gioacchino II di Brandeburgo e i principi elettori del Palatinato, prima Ludovico IV e poi Federico II. I loro motivi erano in parte religiosi, in parte politici. Tutti e tre intravedevano nel movimento riformatore una possibilità di affermare la loro dignità principesca nei confronti di un imperatore che cercava di assumere un ruolo monarchico; tutti e tre però erano anche animati dalla convinzione che una guerra religiosa all'interno dell'Impero – una seria ipotesi politica, al più tardi, dal 1529 in poi – andasse in ogni caso evitata. Per questo gruppo, in un certo senso intermedio, la pace possedeva un valore categoriale, e perciò possiamo dirlo influenzato dal pensiero umanista[28]. Dopo il fallimento del colloquio e della dieta di Ratisbona nel 1541 però il "partito di pace" si sciolse sotto la crescente pressione dell'imperatore perché non si effettuassero riforme nell'ambito ecclesiastico prima del promesso concilio generale.

[27] Sull'alleanza di Norimberga del 1538 e sulla sua inefficacia, vedi K. BRANDI, *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, München, Bruckmann, 1937, pp. 347-351; A.P. LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionesneutraler Reichspolitik (1530-1552) (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 41-43.

[28] Un basilare contributo di ricerca è quello di LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede*, cit.

In queste circostanze i principi menzionati si avvicinarono sempre più ai protestanti, mentre altri rappresentanti di questa corrente furono costretti a conformarsi alla volontà dell'imperatore.

La visione dell'imperatore Carlo V e della casa d'Asburgo non era identica a nessuna delle posizioni finora descritte. Nel corso degli anni '20, Carlo aveva compreso che non sarebbe stato possibile soffocare l'impulso riformatore con l'attuazione di un bando. Era inoltre cresciuta la sua diffidenza verso la politica del papato, particolarmente durante il pontificato di Clemente VII (1523-1534). Si era, dunque, associato alla richiesta di un concilio generale di riforma, promossa dagli stati dell'Impero già da anni. In un certo senso dunque Carlo V appoggiò l'idea della riforma generale, fermo restando che, alla fine, si sarebbe dovuto superare la spaccatura religiosa avvenuta all'inizio del suo dominio, nel senso della cattolicità e della fedeltà alla religione tradizionale[29]. Date le forti tensioni e una pluralità di scontri militari fra la casa d'Asburgo e la Francia in quei decenni, una complessiva riunione ecclesiastica del genere era impensabile. Solo la pace di Crépy fra l'imperatore e il re francese Francesco I, nel settembre 1544, aprì infatti la strada alla preparazione del concilio di Trento[30]. L'imperatore, tuttavia, alle condizioni che precedevano il concilio era ancora disponibile a tollerare, o piuttosto incoraggiare, trattative sulla religione fra gli stati dell'Impero, qualora non prendessero decisioni che, alla fine, potessero pregiudicare il futuro concilio. Da questa prospettiva un colloquio poteva contribuire al superamento della spaccatura religiosa, ma i suoi risultati avevano solo significato provvisorio. Ne segue anche che l'imperatore non riteneva i colloqui un indebolimento dell'autorità papale, dato che attraverso il concilio la sua autorità finale era rispettata. Tutto questo però non cambia nulla del fatto che il settore intransigente del partito cattolico-romano osservasse i colloqui con altrettanta diffidenza quanta i confidenti di Lutero.

---

[29] Sulla politica religiosa di Carlo V, cfr. H. RABE, *Karl V. und die deutschen Protestanten. Wege, Ziele und Grenzen der kaiserlichen Religionspolitik*, in *Karl V. Politik und politisches System. Berichte und Studien aus der Arbeit an der Politischen Korrespondenz des Kaisers*, hrsg. von H. Rabe, Konstanz, Universitätsverlag, 1996, pp. 317-345; H. SCHILLING: *Veni, vidi, Deus vixit. Karl V. zwischen Religionskrieg und Religionsfrieden*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 89, 1998, pp. 144-166.

[30] RABE, *Karl V. und die deutschen Protestanten*, cit., p. 334; SCHILLING, *Veni, vidi, Deus vixit*, cit., p. 148.

3. Un abbozzo dell'andamento dei colloqui degli anni '40

L'impossibilità del concilio, la minaccia ottomana, una certa convergenza fra rappresentanti di entrambi i campi nella ricerca di una riforma ecclesiastica sul piano nazionale: queste erano le condizioni che condussero alla serie di colloqui degli anni 1540-41. Un primo incontro a Hagenau (giugno-luglio 1540) produsse almeno un accordo sulla procedura da seguire nel successivo incontro, quello di Worms, nell'inverno 1540-41. In quella sede ebbe luogo una lunga disputa teologica sul peccato originale fra Melantone e Giovanni Eck, che in fondo non apportò grandi novità. Contemporaneamente però la corte imperiale organizzò incontri clandestini fra Bucero da parte protestante e un consigliere teologico dell'arcivescovo Hermann, il canonico Giovanni Gropper, entrambi appartenenti a quella parte del loro partito che era, in un certo senso, disponibile al progetto di una riforma comune della Chiesa. Già prima, a Hagenau, l'arcivescovo Hermann aveva organizzato un incontro informale fra loro.

Ed è in questo ambito di trattative confidenziali – di cui Melantone e gli altri Sassoni non erano nemmeno informati – che avvenne un avvicinamento teologico, perfino nella materia fortemente combattuta della giustificazione. Senza dubbio le condizioni erano particolarmente favorevoli. In generale, la materia della giustificazione appariva abbastanza lontana dalle precise domande di riforma ecclesiastica. Sembrava, dunque, possibile un successo senza paure immediate rispetto alle conseguenze pratiche. Anche prima, protestanti e cattolico-romani più volte erano riusciti a mettersi d'accordo proprio in questa materia[31]. Allora però, le condizioni erano particolarmente favorevoli ad un successo. Gropper già prima, in modo limitato, aveva accolto la visione riformatrice del carattere relazionale della giustizia di Dio, evitandone un'interpretazione esclusivamente in termini aristotelici, come virtù attuata da Dio nel suo giudicare

[31] Si trattò innanziutto delle trattative di commissione durante la dieta d'Augusta del 1530: cfr. E. HONÉE, *Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchungen und Texte zur katholischen Concordia-Politik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 125)*, Münster, Aschendorff, 1988, p. 214 sg.; FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., p. 375. Seguì un accordo, in un colloquio del 1534, fra delegati sassoni-ernestini, sassoni-albertini ed assiaci: cfr. *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, vol. 2 (Regesten), hrsg. von H. Scheible, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978, n. 1433; cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., p. 392-395. Alla fine, anche nel colloquio di Lipsia del 1539 Bucero e il teologo Georg Witzel elaborarono un articolo comune sulla giustificazione: [M. BUCERO, G. WITZEL] *Artikel belangende die religion. Anno 1539*, in: *Martin Bucers Deutsche Schriften*, hrsg. von C. Augustijn, Gütersloh, Mohn, 1995, vol. 9/1, p. 24.

l'uomo. Apprezzò inoltre il concetto riformatore della certezza della fede[32]. Bucero, da parte sua, aveva sempre provato l'esigenza di prendere le distanze dall'equivoco che la dottrina riformatrice della giustificazione conducesse all'indifferenza etica – una delle lamentele più diffuse dei teologi cattolico-romani verso la Riforma[33]. Come racconta lo stesso Bucero in un breve racconto autobiografico, questi due personaggi a Worms si riconobbero effettivamente come fratelli di fede, motivati dallo stesso spirito nel loro impegno teologico[34]. Da questa vicinanza nacque il cosiddetto "libro di Worms", una raccolta di articoli comuni circa le domande controverse fra la Chiesa cattolico-romana e il protestantesimo. Spicca fra essi il capitolo sulla giustificazione. La soluzione del dissenso fu trovata mediante il concetto di "doppia giustificazione": prima la rinascita (*regeneratio*) per la sola fede e senza opere (è dunque integrata la formula riformatrice del *sola fide*), poi la santificazione mediante le buone opere. Entrambi gli aspetti qui furono qui integrati sotto il termine "giustificazione"[35].

L'obiettivo di Carlo V era di usare il libro di Worms in occasione della successiva dieta, quella di Ratisbona del 1541, come base per un accordo provvisorio, che da un canto sarebbe stato in grado di legare i protestanti, ma dall'altro canto avrebbe riservato al concilio e al papa un giudizio finale. Il terzo di questa serie di colloqui ebbe luogo durante la dieta, ma con una partecipazione più ampia che a Worms. Erano presenti anche Melantone e Giovanni Eck, rappresentanti teologici, cioè legati a stati dell'Impero meno favorevoli a compromessi (elettorato sassone e Baviera) e da parte della curia romana il cardinale Contarini, che soggiornò a Ratisbona. Una partecipazione diretta di Contarini al colloquio, infatti, non avrebbe corrisposto alla sua dignità, ma egli esercitò ugualmente la sua influenza, attraverso incontri regolari con i partecipanti cattolici. Si rivelò presto che il compromesso elaborato da Bucero e Gropper non era accettabile in questa nuova sede. Si formulò di nuovo un articolo comune sulla giustificazione che, nella sua struttura, era abbastanza vicino a quello di Worms, sebbene Melantone fosse riuscito ad inserire il concetto del significato "foren-

---

[32] Rispetto alla teologia di Gropper vedi R. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung im "Enchiridion" (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 109)*, Münster, Aschendorff, 1974.

[33] Cfr. A. GÄUMANN, *Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 20)*, Bern et al., Lang, 2001, pp. 201-203.

[34] MARTINO BUCERO, *Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion zu finden* (1545), in *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Gütersloh, Mohn, 2003, vol. 11/2, pp. 446 sgg.

[35] Edizione in *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Gütersloh, Mohn, 1995, vol. 9/1, pp. 352-359 (tedesco/latino).

se", attributivo, della giustizia, che prima mancava[36]. I problemi della Santa Cena e dell'ecclesiologia però, che avevano conseguenze immediate per la prassi, si mostrarono insuperabili. Così il grande progetto dei colloqui religiosi sboccò in un grande litigio e in una forte delusione per tutti i partecipanti. Anche la relazione personale fra Bucero e Gropper non sopravvisse al naufragio di Ratisbona[37].

Dopo queste esperienze la ripresa della politica dei colloqui, negli anni 1545-46, era quasi condannata al fallimento. In vista dell'apertura del concilio di Trento era imminente la scadenza di ogni accordo provvisorio e anche delle concessioni di pace che l'imperatore aveva concesso ai protestanti, senza sospendere ufficialmente l'editto di Worms. Il secondo colloquio di Ratisbona era frutto di un'intermediazione del conte palatino Federico II fra imperatore e protestanti durante la dieta di Worms del 1544-45. Lo stesso colloquio fu fatto nei primi mesi del 1546, senza partecipazione degli stati cattolici, dopodiché Carlo V fu costretto a nominare da solo i delegati cattolico-romani. L'incontro si disperse in dispute sulla dottrina della giustificazione. Nemmeno lì era più possibile un'esperienza di concordia. Generalmente, dunque, è opportuno dire che i colloqui degli anni '40, invece di aprire una strada alla riconciliazione, hanno cementato la consapevolezza della spaccatura e dell'insuperabilità del dissenso[38]. Contribuirono, perciò, alla formazione dello spirito confessionalistico che, almeno fino alla fine della Guerra dei trent' anni, fu predominante nell'Europa centrale.

---

[36] Edizione in *Acta reformationis catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI*, hrsg. von G. Pfeilschifter, Münster, Aschendorff, 1974, vol. 6, n. 2, p. 53. Rispetto all'interpretazione degli articoli di Worms e Ratisbona sulla giustificazione cfr. A. LEXUTT, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 64)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

[37] Vedi il racconto autobiografico di Bucer indicato in nota 34. Cfr. inoltre GRESCHAT, *Martin Bucer*, cit., pp. 192-202.

[38] Questo punto viene rilevato da AUGUSTIJN, *De godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten*, cit., pp. 128 sgg.

4. Riassunto in prospettiva europea

Inserendo i colloqui degli anni '40 nell'ambito della storia europea, balza agli occhi una certa analogia strutturale in diversi enti politici[39]. Nell'ambito politico dell'Impero, il periodo dei colloqui (1540-41 e 1546) sfociò in una guerra le cui cause furono non per ultimo religiose: la guerra del 1546-47, nella quale Carlo V sconfisse i capi dell'alleanza smalcaldica. L'imperatore del resto non sognò mai di eseguire direttamente l'editto di Worms; il suo obiettivo era invece di costringere gli stati protestanti a riconoscere le definizioni del concilio di Trento. Nel frattempo, fino alla conclusione del concilio, l'imperatore fece imporre ai protestanti nella dieta d'Augusta del 1547-48 l'*Interim*, un ordinamento intermedio. Nel 1552 però la ribellione di alcuni principi – protestanti e allo stesso tempo alleati dell'imperatore nella guerra smalcaldica – distrusse definitivamente la politica di riunificazione seguita di Carlo V. Fallito il tentativo imperiale di imporsi con la forza nel campo della religione, la pace religiosa d'Augusta del 1555 fissò invece il principio della tolleranza reciproca sul piano degli stati dell'Impero, prevedendo per i sudditi almeno il diritto d'emigrazione[40]. Va da sé che questa tolleranza valeva solo per cattolico-romani ed aderenti alla Confessione Augustana. Ogni altra forma di dissenso religioso, ad esempio l'anabattismo, venne anche in seguito minacciato dalla persecuzione. Arrivati a questo punto, i partiti religiosi non avevano più né ragione né voglia di organizzare dei colloqui. Un ultimo progetto nel 1557, fortemente appoggiato dal nuovo imperatore Ferdinando, fallì già nella fase preparatoria a causa di dissensi fra i Luterani – ma senza conseguenze negative per loro[41]. Per alcuni decenni almeno la soluzione del 1555 assicurò la pace interna dell'Impero.

Nella Svizzera, un percorso analogo si era già compiuto a velocità maggiore. Il confronto fra due partiti religiosi si era già chiaramente manifestato nella disputa teologica di Baden del 1526, organizzata dalla dieta dei cantoni («Tagsatzung»). In questa sede Giovanni Eck e Giovanni Ecolampadio disputa-

---

[39] Sulle analogie degli sviluppi in diversi territori europei cfr. ora anche la raccolta *Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?*, (*Historische Zeitschrift. Beihefte 45*), hrsg. von R. von Friedeburg, L. Schorn-Schütte, München, Oldenbourg, 2007.

[40] Cfr. A. Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster, Aschendorff, 2004.

[41] B. von Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 124)*, Münster, Aschendorff, 1988.

rono circa la dottrina dei sacramenti e la prassi ecclesiastica[42]. Nel 1531 il conflitto visse un'*escalation* militare che finì con la sconfitta degli evangelici nella battaglia di Kappel, in cui cadde anche Ulrico Zwingli. In seguito le grandi città svizzere, particolarmente Zurigo e Berna, che finora avevano propagandato la diffusione della Riforma quasi con tutti i mezzi disponibili, dovettero accettare e riconoscere il fatto che i cantoni centrali erano determinati a mantenere l'appartenenza alla Chiesa cattolico-romana. La Svizzera in seguito divenne un ente politico di avanguardia, in cui cantoni di confessioni diverse si riconoscevano reciprocamente[43]. In Francia le prime tendenze riformatrici furono sottoposte a una continua persecuzione, e dopo poco colloquio (quello di Poissy nel 1561)[44] e molta guerra, la tolleranza venne stipulata con l'editto di Nantes nel 1598[45]. In questo caso la tolleranza valeva rispetto alla singola persona di ogni suddito e alla sua associazione religiosa. Anche nella Savoia, del resto, dopo l'adesione dei valdesi alla Riforma svizzera, il duca non riuscì a annientare il dissenso religioso con mezzi militari e riconobbe alla fine per un territorio circoscritto la presenza valdese nel suo dominio con il trattato di Cavour del 1561[46].

Nonostante tutte le differenze, risulta da questo breve paragone una certa tipologia del conflitto religioso. Il primo passo è il tentativo di soffocare il dissenso con i mezzi tradizionali di persecuzione degli eretici (i quali sopravvivono, però, anche in ambito protestante, come dimostrano le procedure contro anabattisti, spiritualisti e antitrinitari). Poi, per mancanza di successo, si procede ad una politica di trattative e colloqui per ristabilire la concordia. Fallita anche questa strategia si procede a "risolvere" il problema a mano armata, ma nelle condizioni politiche e sociali del XVI secolo questo procedimento, ugualmente, non riesce a ricostituire l'attesa unità religiosa – nonostante tutti i successi immediati della forza. Alla fine non resta altro che un progetto di tolleranza[47]

[42] Cfr. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, cit., pp. 331-362.

[43] Cfr. RABE, *Deutsche Geschichte 1500-1600*, cit., pp. 326 sgg.

[44] D. NUGENT, *Ecumenism in the age of the Reformation: the colloquy of Poissy (Harvard historical studies 89)*, Cambridge (Mass.), Harvard Univerity Press, 1974; MÜLLER, *Religionsgespräche*, cit., col. 329 sg.

[45] Th. WANEGFFELEN, *L'édit de Nantes: une histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXe siècle*, Paris, Livre de Poche, 1998.

[46] Cfr. A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, vol. 2. *Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana 1974, pp. 21-32.

[47] Rispetto all'uso di questa parola sia segnalato che la parola tedesca «Toleranz» nasce proprio nella fase dei colloqui, cfr. G. WENZ, Sine vi, sed verbo? *Toleranz und Intoleranz im Umkreis der Wittenberger Reformation*, in *Perspectives actuelles sur la tolérance (Publications de l'Académie internationale des Sciences religieuses)*, éd. par J. Doré, Namur, Artel, 1997, pp. 71

pragmatica che corrisponde al relativo equilibrio di potere fra le potenze cattoliche e protestanti. Tolleranza intesa qui non in senso idealistico, ma nel senso più pragmatico possibile: l'uno tollera, sopporta l'altro nella consapevolezza che quell'altro è cattivo, anticristiano etc. Ma proprio in questa maniera l'epoca della Riforma è diventata una prima scuola di tolleranza per le società europee.

LOTHAR VOGEL

sg. Nei testi che preparano il colloquio del 1546, il verbo «tolerieren» appare come sinonimo di «dulden»; ad esempio, in una perizia dei teologi dell'Assia superiore per le trattative sulla religione, annunciate per la dieta di Worms del 1544-45: «Nune folgett, wie viel oder wie weyt man weychen mog dem gegentheyl und ihr ding tollerirn biß auffe eyn concilium», Staatsarchiv Marburg, Best. 3/PA 723, f. 14v, cfr. *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, vol 2. (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen* 11/2), hrsg. von G. Franz, Marburg, Elwert, 1954, n. 514, p. 424.

Il salto nei tempi nuovi.
Controversia religiosa e teologie della storia fra XVI e XVII secolo

1. Il mutamento della percezione del tempo storico quale grande elemento di transizione culturale ascrivibile alla rottura dell'unità religiosa europea conosce da decenni un'ampia tematizzazione storiografica. Mi limito a richiamare ovviamente la raccolta di saggi con cui Reinhart Koselleck, alla fine degli anni Settanta, nell'ambito del suo progetto di *Begriffsgeschichte*, ha introdotto il concetto di «semantica dei tempi storici»[1].

Come noto, Koselleck individua agli inizi dell'età moderna l'emergere di un radicale mutamento di paradigma nella visione del tempo storico nell'Europa occidentale, un mutamento che sarebbe giunto a definitiva conclusione nella seconda metà del Seicento entrando a buon diritto nello scenario degli elementi di fondo della crisi della coscienza europea della piena modernità.

Il dato sostanziale era la trasformazione della storia universale da spazio cronologico chiuso, compreso fra la Creazione e il Giudizio finale, con il baricentro dell'Incarnazione a preannunciare in un futuro più o meno remoto il secondo avvento di Cristo e la fine dei tempi, a iperbole aperta in cui il futuro si connotava per i tratti della dinamicità e dell'indeterminatezza. La visione profetica del tempo a venire era sostituita dall'indagine probabilistica di breve periodo, condotta con l'arte della prognosi storico-politica[2].

Il fuoco di questa trasformazione è collocato da Koselleck nel breve arco di tempo compreso grosso modo fra la convocazione di Lutero a Worms, nel

---

[1] R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. Genova, Marietti, 1986 (orig. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979). A questo sono da aggiungere, fra gli altri, *Le parole della storia. Saggi sulle rappresentazioni del tempo tra Riforma e Illuminismo*, Bologna, Cappelli, 1987, e, per quanto riguarda la Francia, C.-G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1560-1610)*, Paris, Nizet, 1977. In questo contributo mi limito a proporre una lettura della relazione fra controversia religiosa e concezione della storia nel Cinquecento. Nella prospettiva del peso dello sviluppo delle scienze naturali sulla secolarizzazione dell'idea di tempo e di storia universale, invece, il riferimento d'obbligo è naturalmente P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

[2] *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*, in *Futuro passato*, cit., pp. 11-29.

1521, e la pace di Augusta, nel 1555: ossia fra l'irruzione dell'escatologia nel presente storico, sigillata dall'identificazione del papa con l'Anticristo e dall'improvvisa constatazione della "maturità del tempo", prossimo alla sua consumazione, e l'enunciazione di un principio formale di coesistenza degli opposti, che nei fatti determina il tramonto della fede quale *condicio sin qua non* del governo della collettività e – schmittianamente – delega alla politica l'estinzione del conflitto endemico fra i cristiani.

Naturalmente questa dialettica fra escatologia e immanenza riemerge in altre congiunture critiche della prima modernità, nella Francia degli ultimi Valois come nella Boemia dell'insurrezione antiasburgica e nell'Inghilterra di Cromwell: resta comunque il fatto che dopo la predicazione di Thomas Müntzer e la guerra dei contadini la forza della profezia, quale veicolo della lotta politica, si qualifica come un dato ineludibile già al tornante del primo quarto del XVI secolo.

Non è tuttavia questo il tema delle riflessioni delle pagine che seguono. Quella che vorrei tracciare – senza la pretesa di dire nulla di nuovo, ovviamente – è invece un'ipotesi circa il riflesso comunicato dal consolidarsi della divisione religiosa all'immagine della storia universale, quale si desume dalla lettura di alcuni testi provenienti dai due versanti del fronte confessionale fra Cinque e Seicento.

2. Il punto di partenza, che riprendo da Koselleck, sta nella svolta ermeneutica conclusa da Lutero nelle settimane che precedono la sua comparizione alla Dieta di Worms, allorché la presa d'atto dell'incomponibilità del dissidio con la Chiesa romana si traduce in lui nella tesi della coincidenza fra il papato e l'Anticristo profetizzato da Daniele e Giovanni. Il decorso della storia illuminato dalla Scrittura induce il riformatore alla celebre deduzione esposta nella replica ad Ambrogio Catarino sull'esegesi di Daniele: «Non ci si domanda più se c'è il papa. La domanda: "C'è?" e la prima fase del ragionamento è conclusa ormai da tempo. Siamo arrivati alla domanda: "Cos'è?" ed alla seconda fase del ragionamento, ed abbiamo concluso che il papa è l'Anticristo»[3]. Come nota Mario Miegge, «i tre versetti dell'ottavo capitolo di Daniele non sono [...] per Lu-

[3] *Replica di Martino Lutero al libro dell'esimio* Magister noster, *Maestro Ambrogio Catarino, difensore dell'acutissimo Silvestro Prieras con l'esegesi della visione del capitolo VIII di Daniele sull'Anticristo (1521)*, qui nella traduzione di L. Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 1989, pp. 48-49.

tero solamente l'ossatura di una controversia teologica: essi sono piuttosto la traccia scritturale di una svolta dello spirito, che non lascia più vie di ritorno»[4].

Per quanto riguarda la prospettiva in cui mi muovo, con la sua affermazione Lutero introduce la profezia nel presente storico, impiegandola come chiave di interpretazione degli avvenimenti che si stanno svolgendo sotto i suoi occhi. Il *mysterium iniquitatis* è rimosso dal futuro escatologico, su cui vige la sola parola della Rivelazione, e anticipato al presente della scena politico-religiosa con le sue precise coordinate spaziali e temporali. O meglio, è il futuro escatologico a dilagare nel "qui e ora" della Germania del 1521.

In altre parole, Lutero introduce una teologia della storia. E a segnalare in quale misura questa teologia dualista della storia sia destinata a imprimersi nella coscienza della Riforma non può naturalmente che essere citato il formidabile impatto propagandistico del *Passional Christi und Antichristi*, pubblicato quello stesso anno, con le xilografie di Cranach il Vecchio a canonizzare nell'immediatezza dell'immagine la specularità di due figure, Cristo e il papa, che si sostanziano di una dimensione storica e di una dimensione teologica al tempo stesso[5].

Il dualismo evocato da Lutero nel commento a Daniele, lo sappiamo, resta saldamente orientato all'orizzonte della salvezza ultraterrena, e cioè è rivolto a illuminare la coscienza, nel riverbero abbagliante delle figure escatologiche, per guidarla alla diagnosi certa della menzogna che si cela dietro i paramenti della grandezza e del potere. È assente l'ansia millenaristica della *Predica ai principi* con cui di lì a tre anni Müntzer conformerà l'interpretazione biblica alla *praxis* del rovesciamento dell'ordine sociale[6]. È invece esemplare, in Lutero, il magistero della concezione agostiniana delle due città, così come l'attenzione per il dato storico e documentale, laddove a questo è demandato l'alto compito di ritrarre fedelmente lo spazio entro il quale si esercita l'opera salvifica di Dio.

Forse non a caso, quasi un secolo dopo, una fra le ultime grandi testimonianze scritte della stagione già conclusa della lotta religiosa in Francia, il *Mysterium iniquitatis seu historia papatus* di Philippe Duplessis-Mornay, riprenderà proprio l'immagine del papa-Anticristo per elevarla a chiave di volta di una

---

[4] M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 42. Cfr. Dn 8,23 sgg.

[5] *Antitesi illustrata della vita di Cristo e dell'Anticristo (1521)*, in appendice a *Replica di Martino Lutero*, cit., 155-82. Opportunamente la curatrice rintraccia in alcune opere della propaganda hussita del secolo precedente, quale la *Descriptio tabularum Christi et Antichristi*, la radice di questo genere di iconografia millenarista.

[6] Cfr. le considerazione di Ronchi De Michelis nella sua introduzione al volume, ivi, pp. 7-41, 37 sgg.

vasta narrazione della storia della cristianità. La Chiesa «primitiva apostolica», quella che sconfisse Ario e Nestorio, quella dei primi quattro concili universali, è effigiata da Duplessis-Mornay nella figura della donna partoriente di Apocalisse 12, perseguitata dal dragone che inizia a spiegare le ali nel settimo secolo – provocando la successiva divisione fra cristianità latina e cristianità greca –, ma guidata dall'aquila di Dio, dal dodicesimo secolo, a trovare rifugio nella Francia meridionale, quindi nell'Europa centrale e in Gran Bretagna[7].

Poco meno di vent'anni dopo la conversione di Enrico di Navarra, e quattordici anni dopo la promulgazione dell'editto di Nantes, ossia nel pieno dispiegarsi dell'opera di pacificazione attuata dalla corona nel nome del superiore interesse della compagine statale, il dualismo escatologico sembra ancora una lettura plausibile del divenire storico – malgrado la critica radicale alla teoria dei quattro imperi condotta da Bodin con la sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. E tuttavia lo scenario che ospita il conflitto tra le potenze del bene e del male, e che in Lutero converge nell'oggi, nell'urgenza di liberare nel presente la voce del vangelo, nel *Mysterium iniquitatis* si dilata nella vastissima vicenda della storia della Chiesa, estesa tanto verso il passato quanto verso un futuro che, se conserva la garanzia del proprio punto conclusivo nella promessa della *parousía*, si allunga però di nuovo attraverso lo spazio oscuro dell'indeterminatezza.

3. «Così in questo mondo, in questi giorni d'iniquità, non solo dal tempo della presenza fisica di Cristo e dei suoi apostoli, ma dallo stesso Abele, il primo giusto ucciso dal fratello empio, e successivamente fino alla fine di questo mondo, la Chiesa avanza nel suo pellegrinare tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»[8]. Questo, in sintesi, lo schema originario della teologia

---

[7] «Mulier illa, purior Ecclesia a dracone fugata [Dt 31,11], alis aquilae ingentis subvecta, eremum petere cogitur, aquilae illius, utique Iehovae omnipotentis, qui Ecclesiam suam cum opus, ut pullitiem suam aquila servaturus circumfert. Quo et draco ille, aquam fluminis instar ex ore post mulierem, Ecclesiam, evomit […] [Ap 12,5]. At illa sane, quam sublatam ex oculis circumspicis et iugulaturus persequeris, aerem pennis secat, praerupta montium quaerit, ibi sub alis omnipotentis delitescit, conquiescit, et quam, miser, periisse putas, provolat, exinde duodecimo saeculo ineunte, in planitiem promovente, praeeunte Deo, in Aquitaniam, Galliam Narbonensem, Transalpinam se affatim effundit, inter Alpes et Pyrenaeos, omnia Evangelii praeconio complet, desaevientibus demum suis hostibus, pontificibus tuis post multiplicem stragem, tota Europa, non tam disseminatur, quam proseminatur: in Germania, Illyrico, Pannonia, Britannia adeo ipsa, in colonias, in ecclesias, propagatur»: *Mysterium iniquitatis, seu historia papatus*, Salmuri, apud Thomam Porthaeum, 1612, *Praefatio*, c. 7r-v.

[8] *De civitate Dei*, XVIII, 51,2, qui nella traduzione di L. Alici, Milano, Bompiani, 2001, p. 928.

della storia trasmesso da Agostino al cristianesimo latino. Il *De civitate Dei*, edificato sull'antinomia fra la città degli uomini «che vogliono vivere secondo la carne» e quella degli uomini «che vogliono vivere secondo lo spirito», fra i discendenti di Caino e quelli di Abele, è in un certo senso il grande archetipo dualista che detta la misura per i secoli successivi[9]. Nelle parole di Löwith, «il *De civitate Dei* di Agostino è il modello di ogni interpretazione della storia che possa dirsi cristiana»[10].

In Agostino la storia si fa compiutamente storia della salvezza, in quanto assume non soltanto una fenomenologia riconoscibile, ma pure un senso, che è quello voluto dalla provvidenza per condurre i cristiani alla vera vita. Tale è la ragion d'essere dell'eresia nel periodo corrente fra la resurrezione e il secondo avvento, poiché «i nemici della Chiesa, quale che sia l'errore che li accieca o l'iniquità che li corrompe, se hanno il potere di colpirla nel corpo, esercitano la sua pazienza; se la ostacolano soltanto con inique opinioni, esercitano la sua sapienza; facendo in modo poi che essa ami anche i nemici, esercitano la sua benevolenza»[11].

In questa prospettiva parenetica l'interesse per la determinazione del futuro escatologico risulta di per sé svalutato: tant'è vero che, sempre nel XVIII libro, che apre la trattazione dell'età della grazia, Agostino sospende il giudizio sulle future persecuzioni che affliggeranno la Chiesa prima della comparsa dell'Anticristo, così come sul computo degli anni che mancano al ritorno di Cristo in terra nella sua gloria. È proprio questa idea agostiniana delle persecuzioni, quali strumento del dispiegarsi della volontà divina nella storia, che a sua volta si rende percepibile nell'irriducibilità del conflitto fra l'ordine della carne e l'ordine dello spirito, a essere acquisita dagli uomini della Riforma nella loro interpretazione del divenire degli accadimenti umani. Il punto è che, se per Agostino l'esito del passato recente è il superamento della tradizione classica operato nel cristianesimo, per gli uomini del XVI secolo proprio quella tradizione classica, che ha lasciato ricche testimonianze di una storia estranea al disegno provvidenziale, e che è tornata alla luce grazie agli scavi condotti nei laboratori dell'umanesimo, costituisce un termine di confronto che non può essere ignorato.

A tentare una conciliazione, fra gli altri, è Melantone con il suo celebre prologo alla seconda edizione del *Chronicon* di Johann Carion, del 1558. Il vo-

[9] Ivi, XIV,1,1 (643) e XV sgg.

[10] *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. Milano, Edizioni di Comunità, 1972 (orig. *Meaning in History*, 1949), p. 192.

[11] *De civitate Dei*, XVIII,51,1 (926).

lume, uno fra i primi esperimenti di esposizione della storia universale cronologicamente ordinata, era uscito una prima volta a Halle nel 1537, con quattro ristampe a Francoforte, Lione, Parigi e Venezia fino al 1563; una terza edizione, curata dal genero di Melantone Kaspar Peucer, avrebbe visto la luce a Wittenberg nel 1572[12]. Un testo, insomma, che doveva essere recepito come una sorta di vulgata ufficiale della storia secondo l'umanesimo protestante. In realtà, il *Chronicon* è assai poco attento alla dimensione salvifica degli eventi umani, e si presenta piuttosto come un dettagliato resoconto delle successioni dinastiche e papali, dell'ascesa e della caduta di regni e principati in cui la presenza di un disegno sovraordinato finisce per eclissarsi. Probabilmente per questo parve opportuno a Melantone farlo precedere da una lettera dedicatoria all'arcivescovo Sigismondo di Magdeburgo, a puntualizzare il senso da conferire all'opera.

L'esigenza riconosciuta è quella di «abbracciare con la mente i tempi del mondo, e la serie delle grandi mutazioni»: un esercizio utile ai governanti, affinché riconoscano la mano di Dio nei passaggi del potere e nella punizione dei tiranni, come agli studenti e a coloro che si esercitano nell'arte oratoria. Ma soprattutto si tratta di ricavare dalle vicende descritte gli esempi atti a riconoscere la perenne sorveglianza di Dio sulla storia: «Con sapienza – avverte Melantone – il lettore consideri gli ammonimenti che si devono trarre dalle storie, circa le quali occorre tenere questa regola: il decalogo, ossia la legge di Dio, sia norma di vita [...]. Quindi si abbia chiaro che le storie sono esempio delle leggi, allorché mostrano le pene riservate ai delitti e la liberazione dei giusti. E in entrambi i casi non osserviamo soltanto gli eventi, ma riflettiamo sulla presenza di Dio, che è custode del suo ordine»[13].

La storia, insomma, resta *magistra vitae*, ma le sue lezioni sono comprensibili solo se tradotte nel linguaggio proprio della Scrittura. E Melantone provvede a fornire la chiave di questo linguaggio, esemplando un criterio di interpretazione della storia universale di carattere rigorosamente giuridico. Le storie profane insegnano il rispetto della seconda tavola del decalogo, in quanto sono

---

[12] M. Miegge, *Ordine e novità nello spettacolo della storia universale. Sui prolegomeni di Filippo Melantone e di Kaspar Peucer al* Chronicon Carionis, in *Le parole della storia*, cit., pp. 11-37, 14.

[13] «Sapientia est etiam lectori necessaria considerare, quae commonefactiones ex historiis sumendae sint, de quibus haec regula tenenda est: Sit vitae norma decalogus, id est, lex Dei, sicut scriptum est, In praeceptis meis ambulate. Postea, historias sciamus legum exempla esse, ac monstrare poenas atrocium scelerum, et liberationes iustorum. Ac in utrisque non tantum eventus intueamur, sed Dei praesentiam cogitemus, qui sui ordinis custos est»: *Sigismundo archiepisc[opo]*, in *Corpus reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, ed. C. G. Bretschneider, Halis Saxonum, apud C. A. Schwetschke et filium, IX, 1842 (rist. anast. New York-London-Frankfurt a. M., Johnson-Minerva, 1963), pp. 531-38, 533.

lo specchio delle norme che regolano la vita fra gli uomini. La storia sacra ammaestra invece del rispetto della prima tavola: «È necessario conoscere la serie delle rivelazioni divine, della legge e della promessa della grazia. È necessario esaminare quale sia stata e dove sia stata sempre la vera Chiesa di Dio, quale sia stata la voce della vera dottrina, quanto oscure siano state e ancora siano le tenebre in cui risiede la grande moltitudine degli uomini che si sono separati dal vero Dio e dalla vera dottrina e si sono infervorati a inventare nuovi dei»[14].

In questa prospettiva la storia della Chiesa è storia del progressivo occultamento della verità primordiale, mascherata dall'accumulo delle controversie e delle false dottrine. «Tutte queste cose, se le loro storie mancassero, sarebbero completamente sconosciute, e non si saprebbe nemmeno quale dottrina viene prima e quale viene dopo, ciò che è invece necessario avere presente, secondo il lodevole detto di Tertulliano: ciò che è più antico è anche più vero»[15].

Il nesso fra antichità e verità costituisce una fra le linee guida dell'ermeneutica riformata, una linea lungo la quale si svilupperanno le grandi opere degli eruditi ugonotti del XVII secolo sulla storia e la geografia biblica. E qui esso si esercita sullo sterminato materiale offerto dalla storia per scostare una ad una le cortine che nascondono la verità evangelica, come le decretali pontificie, l'adorazione dei santi, l'esposizione fastosa dell'ostia consacrata, il celibato ecclesiastico, e riconoscere infine «i semi dei due imperi della senescenza di questo mondo, quello maomettano e quello pontificio».

Il riferimento escatologico, in fondo, sta tutto qui, in questa evocazione implicita della statua sognata da Nebuchadnezar, con i piedi in parte di ferro e in parte d'argilla (turchi e papisti, dunque), che Daniele aveva interpretato profeticamente come l'allegoria dei quattro regni che si sarebbero succeduti fino alla consumazione dei tempi, e che durante tutta la prima età moderna rimane l'imprescindibile griglia di lettura delle età del mondo[16]. Melantone evita di inoltrarsi in un'indagine prospettica sul futuro che non sia questa semplice constatazione della «senescenza del mondo»: il suo sguardo è interamente retrospettivo, volto a scrutare nella storia i modi del manifestarsi della legge divina e

---

[14] «Deinde quantus usus est chronicorum et historiae in doctrina primae tabulae decalogi? Necesse est scire seriem patefactionum divinarum, legis et promissionis gratiae. Necesse est considerari, quae et ubi semper vera Ecclesia Dei fuerit, quae fuerit vox verae doctrinae, quam horrendae tenebrae fuerint et sint in maxima multitudine hominum, qui discesserunt a vero Deo et a vera doctrina, et furenter excogitarunt commenticia numina»: ivi, pp.534-535.

[15] «Haec omnia, si non extarent historiae, prorsus ignota essent, ac ne hoc quidem sciretur, quae prior quae posterior sit doctrina, quod considerari necesse est, quia non contemnendum est Tertulliani dictum: Primum quodque verissimum est»: ivi, p. 535.

[16] Dn 2,31 sgg.

le tracce del faticoso cammino della verità. Cinquanta anni dopo l'evocazione dell'Anticristo da parte di Lutero, l'*éschaton* sembra ormai rimosso dal presente, e anzi escluso dalla semplice sfera dell'interesse.

4. Questo peculiare intreccio fra storia e dogmatica avrebbe raggiunto la propria sintesi più celebre di lì a un anno con l'avvio della pubblicazione delle *Centurie di Magdeburgo*, la più ambiziosa filiazione della teologia dualista luterana della storia.

L'esegesi biblica vi si conferma canone e misura della corretta interpretazione dei fatti umani. Ma se nei prolegomeni melantoniani al *Chronicon Carionis* storia sacra e storia profana sono le parti complementari dello stesso dittico, nel quale è raffigurato l'operare di Dio in questo mondo, nel lavoro dei centuriatori è la sola storia sacra a occupare il fuoco dell'interesse, laddove si presenta a tutti gli effetti come *storia della verità*.

Del resto, alla testa della sacra officina di teologi e umanisti che raccolgono e valutano la colossale mole di documenti impiegata per le *Centurie* si pone quel Matija Vlačić detto Flacius Illyricus che spende la vita nella lotta per la conservazione della purezza del messaggio profetico di Lutero, contro l'Anticristo romano e contro quei teologi, Melantone *in primis*, legati a filo doppio al patrocinio dei principi protestanti e per esso disposti a giustificare dottrinalmente gli *Interim* di Augusta e di Lipsia del 1548-49, per il fine superiore della sospensione della guerra civile in Germania. Quelli che per Melantone sono *adiáphora*, elementi senza effetto nell'ordine della salvezza, quali il ripristino di pratiche liturgiche e sacramentali cattoliche nei territori occupati dalle armate imperiali, per Flacius sono inaccettabili lacerazioni dell'integrità del credo evangelico.

Di qui il radicale dualismo storico che permea il tessuto delle *Centurie di Magdeburgo*, che altro non è che lo sviluppo del principio della *veritas abscondita*, dell'occultamento della verità, sotto le concrezioni secolari dell'agire umano, portato alle sue estreme conseguenze. Nella lettera dedicatoria a Cristiano III di Danimarca e all'arciduca Massimiliano d'Asburgo nel primo volume delle *Centurie* è il principio del male e della menzogna a costituire il motore di una storia umana intesa come storia della corruzione del vero: «Tante volte il diavolo ha mosso uomini in preda al fanatismo e alla cecità, affinché lordassero o gettassero nell'ombra, con menzogne orrende e con le sciocchezze della filosofia, [...] quanto di vero, di utile e di grande esiste nel cristianesimo»[17].

[17] «Fanaticos et obcaecatos quosdam homines subinde excitavit diabolus, qui res veras, utiles maximasque in christiana religione tetris figmentis et philosophicis nugis ex caecis et deliris

Quella che per i controversisti cattolici è l'evidenza storica della continuità della Chiesa, ossia la tradizione, la catena mai interrotta delle testimonianze degli autori antichi e medioevali, per i centuriatori si rovescia nel suo contrario, nella prova suprema della falsità dell'impalcatura liturgica e dottrinale romana.

Il criterio ermeneutico di fondo – enunciato da Flacius nel *Catalogus testium veritatis*, che precede di tre anni la prima *centuria* – è dato dalla comprensione di una costante universale dell'agire dell'uomo, il rifiuto del vero e la sua sostituzione con gli idoli politici e religiosi: «Tali sono le cause [...]: la prima, che generalmente la verità viene calpestata in qualsiasi modo e costretta a nascondersi. La seconda, che pochi l'abbracciano e meno ancora sono davvero in grado di comprenderla. L'ultima, che essa non viene notata e non cattura gli sguardi di tutti come fa invece la messinscena papale con le sue croci, i suoi triregni, i suoi cappelli variopinti e i suoi ornamenti preziosi [...]; seppure la vera dottrina e la vera religione esistano – scrive Flacius con toni che sembrano rinviare all'ancestrale dualismo gnostico –, a malapena esse si fanno percepire»[18].

Di nuovo la lettera dedicatoria della prima centuria: «Affinché gli uomini potessero conoscere gli eventi accaduti in tutto il mondo, conservarne e onorarne la memoria e annotarli e descriverli fedelmente, Dio creò il sole e la luna [...] e fra gli altri compiti affidò a essi quello di misurare con il loro moto infallibile e visibile lo spazio dei giorni, dei mesi e degli anni, e mostrarlo agli uomini, come accade con i segni e gli gnomoni. Senza la storia neppure l'articolo del Messia si sarebbe potuto salvare. Fu infatti divinamente predetto che non soltanto dopo il crollo del regno giudaico, ma anche dopo la quarta monarchia Cristo tornerà per abolire il peccato e preparare la giustizia eterna»[19]. La memo-

hominum mentibus natis foede commacularent et obscurarent»: *Ecclesiastica historia, Centuria I*, dedica a Cristiano III di Danimarca, in *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtschreibung. Melanchton, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien*, hrsg. H. Scheible, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966, pp. 55-58, 55.

[18] «Quare sicut tunc temporis prophetis, Christo, apostolis perdifficile et ferme impossibile fuit gloriationem vetustatis impiae religioni ac doctoribus adimere odiosamque novitatis maculam a sua doctrina amovere, ita nobis quoque iam est. Causae vero eae sunt, quas supra indicavi: I. Quia plerunque veritas multipliciter premitur et quasi latitare cogitur. Secunda, quia pauci eam amplectuntur paucioresque vere intelligunt. Ultima, quia non ita conspicitur omniumque oculos in se convertit sicut pontificia turba cum suis crucibus, triplicatis coronis, tam variis galeris, tam preciosis ornatibus [...]; ita cum etiam adsit vera religio ac doctrina, vix adesse sciatur aut sentiatur»: Catalogus testium veritatis, prefazione al lettore, ivi, pp. 50-54, 51.

[19] «Immo, ut homines res gestas in toto mundo scire, memoria tenere ac celebrare recteque annotare et describere, ut denique initia rerum omnium, incrementa et fines teneri possent, condidit Deus solem et lunam, pulcherrima coeli lumina, atque hoc eis officii inter alia designavit, ut diurnum, menstruum annique spatium certo et illustri ambitu metirentur hominibusque ceu indices aut gnomones monstrarent. Absque historia nec articulus de Messia potuisset retineri.

ria è il solo, labile filo che lega i fedeli alla parola di Dio, ed essa deve essere religiosamente salvaguardata dal lavoro storiografico, che si qualifica come una declinazione del servizio divino.

Nella nota di metodo che apre l'opera Flacius rivendica apertamente la discontinuità dei centuriatori rispetto ai canoni della storia ecclesiastica, e in particolare rispetto a Eusebio, colpevole di essersi dilungato a celebrare i trionfi della Chiesa imperiale trascurando le tematiche dottrinali e liturgiche, trattando sbrigativamente le eresie del suo tempo e, soprattutto, denunciando una stretta dipendenza dal modello classico. È invece la prospettiva dogmatica a costituire il saldo punto di fuga delle *Centurie di Magdeburgo*: la storiografia sacra deve anzitutto rendere chiaro e comprensibile il *continuum* temporale nel quale si evolve il conflitto escatologico tra i due ordini dell'umanità, la discendenza di Seth e la discendenza di Caino, che si incarna nello scontro fra il principio della conservazione e il principio della distruzione della verità primordiale, ossia la tradizione scritta della Chiesa precostantiniana.

I protagonisti di questa teologia della storia sono i «testimoni della verità» che hanno lottato nel corso dei secoli per tutelare il nucleo originario del dogma; l'apparizione di Lutero conclude questo ciclo, decretando il recupero dell'autentico messaggio cristiano, mentre la sua morte apre una nuova fase di degenerazione e l'avvio di una seconda età di persecuzioni[20]. I magdeburghesi, nella crisi di metà secolo della Chiesa luterana, lacerata fra le istanze dell'identità evangelica e quelle del faticoso raggiungimento della pace religiosa, si volgono profeticamente alla storia come a un immenso oceano di indizi che chiedono di essere riportati alla luce e ricomposti nel mosaico visibile della verità. La percezione che hanno di sé è quella di collezionisti pazienti che riordinano i frammenti dei dipinti dispersi in un naufragio[21].

Divinitus enim erat praedictum, non modo collapso regno iudaico, sed in quarta insuper monarchia Christum venturum et sublato peccato iustitiam aeternam paraturum esse»: *Ecclesiastica historia, Centuria I*, dedica a Cristiano III di Danimarca, cit., p. 55.

[20] Sulla centralità del criterio dottrinale nelle *Centuriae* cfr. E. NORELLI, *L'autorità della Chiesa antica nelle Centurie di Magdeburgo e negli* Annales *del Baronio*, in *Baronio storico e la Controriforma*, Atti del convegno internazionale di studi, a c. di R. De Maio, L. Gulia, A. Mazzacane, Sora, Centro di studi sorani «Vincenzo Patriarca», 1982, 253-307, 260 sgg. Su Illyricus cfr. anche M. HARTMANN, *Humanismus und Kirchenkritik. Mathias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters*, Stuttgart, Thorbecke, 2001, e il suo efficace inserimento nel contesto dottrinale della storiografia protestante in M. POHLIG, *Zwischen Gelehrsamkeit und Konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

[21] «De nobis vero nostrove hoc conatu nihil aliud affirmamus quam nos in summa paupertate rerumque inopia magnum opus et vires nostras longe exuperans exorsos esse idque tantum eo

5. Ora, da questa sommaria proposta di ricostruzione dell'ermeneutica storica delle *Centurie di Magdeburgo*, mi sembra si possa registrare il pulsare della tesi escatologica di Lutero nel quinto decennio del XVI secolo; nel caso di Duplessis-Mornay, ancora in età molto più tarda.

Quello che vorrei sottolineare è che, nei centuriatori come in Duplessis-Mornay, come, con toni diversi, in Melantone, il dualismo che sottende il *pólemos* metastorico fra i due princìpi opposti è volto in una direzione diversa rispetto agli inizi della Riforma; non più al presente escatologico, che prefigura la maturità dei tempi, bensì al passato, al passato della storia universale interpretato sulla base di categorie giuridico-morali, come nei prolegomeni al *Chronicon Carionis*, o dogmatiche, come nelle *Centurie.* L'ermeneutica dualista si tramuta da *norma di azione* nel presente a *norma di interpretazione* del passato – ossia diviene una misura di ordinamento del tempo storico.

Credo che questa considerazione possa contribuire all'ipotesi che il discrimine della rottura confessionale sia recepito, già dai contemporanei, nella forma di una svolta nella storia che segna l'inizio di un tempo nuovo – quel tempo che nel XIX secolo sarà formalizzato come età moderna: un tempo nuovo che dapprima include in sé l'accelerazione del tempo storico che annuncia l'*éschaton*, per poi tendere invece, con il consolidarsi delle entità confessionali in Europa, a dispiegarsi in un futuro configurato come la prosecuzione del presente in un arco di tempo indefinito.

Uno fra gli interrogativi connessi a questa ipotesi riguarda l'estensione e i limiti di un simile paradigma concettuale nel panorama della geografia confessionale dell'epoca. Il nuovo tempo della storia resta cioè appannaggio, nel secolo della Riforma, del mondo protestante, oppure si affaccia anche all'orizzonte mentale degli uomini attivi nell'orbita dell'obbedienza romana? Un primo, limitato scandaglio effettuato tra alcuni dei testi di maggiore fortuna e diffusione mi sembra indicare come la presenza, in ambito cattolico, di questo modello dualista della storia universale sia più rapsodica, ma non per questo trascurabile, se non altro nel XVI e nel primo XVII secolo.

L'enormità della frattura religiosa consumata con Lutero costituisce, ovviamente, la stessa ragion d'essere degli autori che legano il proprio nome alla Controriforma. Tuttavia una cosa è la consapevolezza della complessità e dell'alterità teologica del pensiero protestante e della profondità cui giunge nel

fine et consilio, ut ex certis sive authenticis et probatissimis autoribus passim colligeremus ea, quae ad historiam ecclesiasticam potissimum pertinere [...] videntur, haud aliter ac si fractas tabulas ex naufragio undiquaque maximo studio colligeremus»: Ecclesiastica historia, Centuria I, dedica a Cristiano III di Danimarca, cit., p. 57.

riplasmare i rapporti fra individui e comunità e, soprattutto, fra l'ordine ecclesiastico e le strutture del potere temporale; altra cosa, quantomeno nell'angolatura di questo studio, conferire un significato storico-teologico alla divisione religiosa e assumerla a chiave di interpretazione del succedersi degli eventi sul piano universale.

Questa seconda prospettiva è assente, ad esempio, dalla raccolta di vite dei pontefici di Onofrio Panvinio, che pure accenna alle persecuzioni contro la Chiesa nella forma di una progressione storica, che dagli imperatori pagani si snoda sino agli eretici moderni, senza tuttavia contemplare alcuna discontinuità nel decorso della storia più recente[22]. Così come è assente dagli *Annales* di Baronio, nei quali, come ha sottolineato Jedin, l'attenzione per lo sviluppo del dogma è pressoché assente – là dove invece costituisce il cuore stesso dell'opera dei magdeburghesi –, e all'eresia non è attribuito uno spessore ontologico tale da configurarla come antitesi storica o metastorica della verità incarnata dalla Chiesa, che nell'oratoriano si manifesta come coerente dispiegarsi dell'originario *depositum fidei* dell'età apostolica nelle strutture istituzionali posteriori[23].

Si tratta forse di un sintomo del fatto che teologia e storia, nel contesto controriformista, si mantengono in due sfere epistemologicamente distinte, senza convergere in quell'interazione che è invece caratteristica di una parte cospicua della pubblicistica riformata? È un'ipotesi plausibile, soprattutto retrospettivamente, alla luce della tradizionale diffidenza del pensiero cattolico verso la storia del dogma e l'ermeneutica biblica condotta con l'ausilio delle scienze storiche. Quel che è certo è invece che, nel periodo qui considerato, è piuttosto sul versante della teologia, della teologia controversista nello specifico, che è dato riscontrare le tracce di una concezione del tempo storico sensibile al dato della discontinuità.

Il proemio alle *Disputationes de controversiis christianae fidei* di Bellarmino, che anticipa la prima controversia *De verbo Dei* come preludio generale

---

[22] *Romani pontifices et cardinales S. R. E. ab eisdem a Leone IX ad Paulum papam IIII per quingentos posteriores a Christi natali annos creati*, Venetiis, apud Michaelem Tramezinum, 1557, lettera dedicatoria al cardinale Alessandro Farnese, cc. 1*r*-4*r* n. n., 2*v*.

[23] Cfr. la *Praefatio* e l'*Apparatus ad Annales ecclesiasticos* premessi ad *Annales ecclesiastici*, Romae, ex Typographia vaticana-ex Typographia torneriana, 1588-1607, I, 1588, rispettivamente 1-6 e 7-56, e la prefazione al terzo volume, 1592, c. 4*r*-*v* n. n. La marginalità, nell'impianto del libro, del dogma rispetto alla continuità istituzionale del papato è sottolineata da Hubert Jedin in *Il cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, Brescia, Morcelliana, 1982 (orig. *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtschreibung im 16. Jahrhundert*, 1978), p. 68.

all'opera e costituisce il rimaneggiamento della prolusione tenuta dal gesuita per l'esordio alla cattedra del Collegio romano, nel 1576, è forse l'esempio più chiaro della presenza del tema dualista nell'apologetica cattolica, nonché il corrispettivo – speculare per molti tratti – del radicalismo dottrinale delle *Centurie di Magdeburgo*. Per iniziare il lettore a quello sterminato catalogo eresiologico che sono le *Controversiae*, Bellarmino introduce un criterio di ordinamento della storia sacra fondato sul conflitto dualista fra il principio della verità e il principio dell'errore.

La fenomenologia storica dell'eresia si configura cioè come il riflettersi nella mutevolezza degli eventi di questo mondo del *pólemos* trascendente fra bene e male che percorre il tempo profetico dalla Rivelazione sino alla consumazione della storia. E il Simbolo apostolico, archetipo delle successive professioni di fede e misura fondamentale dell'appartenenza alla Chiesa, diviene il terreno di questo scontro escatologico.

Le generazioni di schiere ereticali sono lo strumento con cui il demonio, nel corso dei secoli, porta il suo attacco sistematico agli articoli del Simbolo, uno dopo l'altro, in successione dogmatica e temporale. Contro il primo articolo sul Padre, fra il I e il III secolo, attraverso gnostici e manichei; contro il secondo articolo sul Figlio, nel IV secolo, con Fotino e Ario; contro il terzo articolo sull'incarnazione, nel V, con Nestorio e Teodoro di Mopsuestia, e così via, senza che le *portae inferi* prevalgano mai.

Il tempo presente, per Bellarmino, è quello dell'attacco del demonio agli ultimi due articoli, ossia alla Chiesa e ai sacramenti, l'attacco più temibile perché inteso a spezzare il legame fra la Chiesa militante dei credenti e la Chiesa trionfante nei cieli. Quest'ultima fase della lotta inizia verso il Mille, con Berengario, «maestro e padre degli eretici di questa età», e il suo attacco alla presenza reale, e prosegue con i valdesi, gli albigesi, i wycliffisti, gli hussiti, insomma l'intera genealogia ereticale che confluisce nel grande delta del protestantesimo[24].

Una più netta affermazione dell'ortodossia quale criterio ermeneutico di una storia che è sempre e comunque radicata nel trascendente sarebbe difficile da trovare: una teologia polemica della storia in cui la consumazione dei tempi si manifesta nell'assalto portato al nono e al decimo articolo del Simbolo apostolico, letto come vero e proprio indice della successione degli eventi. Altre

[24] *Praefatio in disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, in *Disputationes de controversiis fidei*, qui in *Roberti Bellarmini politiani S. J. opera omnia ex editione veneta, pluribus tum additis tum correctis*, ed. J. Fèvre, Paris, Vivès, 1870-74 (rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva, 1965), I, 1870, pp. 53-62.

volte Bellarmino ha modo di ribadire questa sua visione storico-teologica, ad esempio nella prima lezione della controversia *De Summo pontifice*, del 1577, nella quale la contestazione del primato romano, «summa rei christianae», è il fulcro attorno al quale ruota l'intera vicenda della Chiesa[25].

Lo scarto che segna l'avvio dei tempi nuovi, dunque, nella teologia della storia di Bellarmino è fissato all'XI secolo e al sorgere dell'eresia contemporanea. Quello che è assente è un *terminus ad quem*, temporalmente determinabile, che segni il compiersi apocalittico della storia. La fine escatologica è così rimossa dall'orizzonte del pronosticabile e rinviata all'indeterminato futuro: una posizione antiprofetica, caratteristica peraltro della Chiesa istituzionale, che trova conferma nella terza controversia sul Sommo pontefice, dedicata per intero alla figura dell'Anticristo, una figura in carne e ossa, sulla cui apparizione il gesuita evita di avanzare previsioni.

I tempi nuovi hanno un inizio come avranno una fine, ma se il primo è determinabile con gli strumenti della controversia dottrinale, la seconda resta sospesa nell'inconoscibile. Credo che questo, come altri, sia un elemento della singolare "modernità" del pensiero bellarminiano.

6. Resta da individuare la matrice della teologia polemica della storia, che sottende le *Controversiae* di Bellarmino. La mia ipotesi è che essa sia da collegare alla specifica temperie religiosa e culturale del rinnovamento cattolico di metà Cinquecento, quella da cui prendono vita sia il grande sforzo di riconquista delle coscienze, guidato dal papato, sia la stessa Compagnia di Gesù, sia, in ultima istanza, la teologia controversista, che ritengo sia da intendere non soltanto come tecnica dialettica, ma anche come vera e propria *forma mentis* della Controriforma.

Mi limito a segnalare che un precoce impiego della figura dell'Anticristo in chiave di diagnosi teologica, ossia di identificazione dell'ereticalità di una proposizione, si rinviene in uno tra i più influenti e discussi controversisti della prima metà del Cinquecento, Ambrogio Catarino, che nella sua *Methodus brevis ad agnoscendam quamlibet haeresim* fa convergere in questa figura apocalittica le svariate forme che può assumere l'eresia rispetto ai diversi attributi di Cristo[26].

---

[25] *Praefatio [in controversiam de Summo pontifice] habita in Gymnasio romano anno 1577*, ivi, pp. 451-59.

[26] *Methodus brevis ad agnoscendam quamlibet haeresim*, in *Claves duae, ad aperiendas intelligendasve Scripturas sacras perquam necessariae*, Lugduni, Petrus a sancta Lucia, 1543, pp. 230-52.

Per quanto riguarda i gesuiti, sappiamo che, nell'attenta costruzione della propria identità di corpo – contestata all'interno della stessa Chiesa per la fondamentale ambiguità della congregazione – essi attingono ampiamente al mito di Ignazio come antitesi ortodossa di Lutero e al motivo della propria fondazione come punto d'avvio della definitiva sconfitta dell'eresia e della cattolicizzazione del mondo. E sappiamo che l'inizio dell'offensiva antiprotestante in Boemia è accompagnato da una ripresa del profetismo gioachimita che si sostanzia, fra l'altro, dell'identificazione dei gesuiti con gli *homines spirituali* che secondo l'abate di Fiore avrebbero preluso all'ultima età del mondo[27].

Una testimonianza ancora più tarda del persistere di questa teologia della storia (siamo nel 1651) è reperibile nel *Triumphus catholicae veritatis* del padre Philippe Labbe, una fra le tante opere di polemistica antigiansenista prodotte dalla Compagnia. La Chiesa, secondo Labbe, ha vissuto tre fasi di sviluppo, ciascuna delle quali distinta dalla lotta contro una diversa generazione di eretici. Nella prima età, ha sconfitto gli gnostici, i marcioniti, i manichei e le altre correnti minoritarie del cristianesimo primitivo; nell'età adulta Ario, Macedonio, Pelagio, Nestorio e gli altri nemici sorti dopo la svolta costantiniana; nei tempi della sua senescenza, «che dagli apostoli sono detti gli ultimi», gli albigesi, Wyclif, Hus, Lutero, Calvino «e gli innumerevoli eserciti di locuste terribili scese dal settentrione». E di fronte a questo suo definitivo trionfo la vicenda dell'eterodossia di Giansenio appare come poco più che l'epilogo sbiadito di una stagione dell'errore ormai conclusa nella pretesa pacificazione del cristianesimo sotto l'obbedienza romana[28].

---

[27] Sull'impiego della profezia nella propaganda gesuitica del primo Seicento cfr. G. M. BARBUTO, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli, Guida, 1994.

[28] «Emergentem ex ipsis propemodum incunabulis Ecclesiam oppugnarunt Simones, Cerinthi, Valentini, Marciones, Novatiani, Manichaei, similesque in diversis orbis partibus haeretici: de iis triumphavit Ecclesia. Adultam iam et sub felici christianorum principum imperio confirmatam ad certamen provocarunt Arius, Macedonius, Pelagius, Nestorius, Eutyches, Acephali, Monothelitae, compluresque alii: de iisdem prostratis profligatisque insignes egit triumphos Ecclesia. Postremis quoque temporibus, quae ab apostolis novissima nominantur, senescentem iam ac veluti canis aspersam viribusque defectam evertere conati sunt albigenses, Wiclefus, Hussus, Lutherus, Calvinus, Melanchton, Beza, Dordrectani, Genevenses, et ab aquilone effusi terribilium locustarum innumerabiles exercitus: adversus eos non tantum firma stetit hactenus atque immota, sed de iisdem etiam, ut de ceteris gloriosissime triumphavit Ecclesia. Erecta passim in sacris paginis, in Romanorum pontificum decretis atque epistolis, in sacrosanctis conciliis, Constantiensi praesertim ac Tridentino [...] et in sanctorum Patrum atque historicorum monumentis, in doctorum scholasticorum dissertationibus triumphantis Ecclesiae trophaea, coronas depictas, inscripta elogia inspeximus, legimus, mirati sumus; ut pene portentum sit non defuisse hoc saeculo nonnullos, qui iacentes ac devictas haereticorum acies in campum iterum pugnamque voluerint educere. Princeps eorum extitit Cornelius Iansenius»: [Philippe Labbe], *Triumphus catholicae verita-*

L'esaurimento della spinta egemonica della piena Controriforma, ormai palese con lo stallo della guerra dei Trent'anni, con la fine della speranza in una ricattolicizzazione dell'Inghilterra sotto gli Stuart e il comporsi della coesistenza confessionale in Francia e nell'impero, segna probabilmente anche l'eclissi della teologia dualista della storia di Bellarmino. Non a caso, in quello stesso periodo, il tema escatologico dell'avvento dell'ultima età del mondo in corrispondenza al sorgere di Lutero e degli eretici contemporanei resta confinato all'elaborata esegesi visionaria degli *Articuli prophetales* di Tommaso Campanella.

Sembra legittimo cogliere, nell'ambito specifico di quella parte della Chiesa romana che incarna il radicalismo della guerra antiprotestante e nella quale si manifestano una lettura dualista della storia e la coscienza dello scarto determinato dalla Riforma, le tracce di quello stesso mutamento di prospettiva che ho indicato sopra nel protestantesimo posteriore a Lutero, ossia l'applicazione al passato della lettura escatologica del tempo e l'individuazione del punto di inizio di un'età presente, distinta da quelle precedenti, che si distende in un futuro indefinito. La presa di coscienza dell'irriducibilità del dato storico, ossia dell'ineliminabilità dell'idolatria, da un lato, e dell'eterodossia, dall'altro, dal panorama del reale, contribuiscono probabilmente alla rimozione della profezia dall'orizzonte degli accadimenti umani.

In questo senso, paradossalmente, la parabola concettuale delle teologie dualiste della storia dell'età della lotta confessionale può essere letta come un sintomo della secolarizzazione del tempo storico che caratterizza, fra le altre cose, l'età moderna.

FRANCO MOTTA

---

tis, adversus novatores. Sive Iansenius damnatus, opera et studio S.E.R.T., Parisiis, apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy fratres, 1651, *Catholicis lectoribus*, n. n., cc. 1*r*-2*v*.

Indice dei nomi

Indice

III. "LE GRAN DÉBAT SANS EFFUSION DE SANG"

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

7. A. Armand Hugon - E.A. Rivoire, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)

9. AA.VV., *I Valdesi e l'Europa - saggi storici* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)

10. AA.VV., *Il glorioso rimpatrio dei Valdesi. Storia - contesto - significato*

11. *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del Convegno «Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989»*, a cura di A. de Lange (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)

12. Giorgio Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*

13. Marie Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte*, a cura di A. Genre (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)

14. Giorgio Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)

15. Giuseppe La Scala, *Diario di guerra di un cappellano metodista durante la prima guerra mondiale*, a cura di G. Vicentini (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)

16. AA.VV., *Dalle Valli all'Italia. 1848 - 1998. I Valdesi nel Risorgimento* (disponibile presso la Società di Studi Valdesi)

17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas e A. Strumia

18. AA.VV., *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)*, a cura di G.P. Romagnani

19. Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo (1525-1599). «Quotidie laborans evangelii causa»*

20. AA.VV., *L'annessione sabauda del marchesato di Saluzzo. Tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Secc. XVI-XVIII*, a cura di Marco Fratini

21. *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, a cura di M. Benedetti e S. Peyronel Rambaldi

22. Samuele MONTALBANO, *Ermanno Rostan cappellano militare valdese 1940-1943*
23. AA.VV., *Piero Jahier: uno scrittore protestante?*, a cura di Davide Dalmas
24. Marina BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. AA.VV., *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna*, a cura di Marco Fratini
26. AA.VV., *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal Medioevo all'Età moderna*, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 24





Marina Benedetti

Il «Santo bottino»

Circolazione di manoscritti valdesi

nell'Europa del Seicento

136 pp.

€ 12,50

ISBN 978-88-7016-646-0

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 23





Piero Jahier:
uno scrittore protestante?

a cura di Davide Dalmas

248 pp.

€ 19,00

ISBN 978-88-7016-615-6

Finito di stampare il 1° dicembre 2008 - Stampatre, Torino



Società di Studi Valdesi

10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3

C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì, mercoledì ore 14-17; venerdì ore 8,30-10,30 - tel. e fax: 0121-93.27.65.

Biblioteca sociale (responsabile: Mariella Tagliero) - orario di apertura: martedì, mercoledì, venerdì ore 8,45-12,45 / 14-18; sabato ore 8,45-12,45; lunedì e giovedì giorni di chiusura.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio Lazier) - orario di apertura: martedì e mercoledì ore 9-13 / 14-18; venerdì ore 9-13; giovedì su appuntamento (tel. 0121-91.603).

Museo storico e Museo del mondo valdese - orario di visite: giovedì, sabato, domenica ore 15-18.

Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Augusto Comba
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 2 - 2° sem. 2008

€ 24,00